


Digitized by Google

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten

herausgegeben

vom

Oberrabbiner **Dr. Z. Frankel,**
Director des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau.

Neunter Jahrgang.

Leipzig, 1860.
Verlag von Heinrich Hunger.

Inhaltsverzeichniß.

Correspondenzen.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Recensionen und Anzeigen.

Der Kampf.

Können wir schon die Waffen in der Rüstkammer aufhängen als sprechende Trophäen des rühmlich beendigten Kampfes? Ist schon die Zeit da „in welcher sie umschleifen ihre Schwerter zu Sicheln und ihre Lanzen zu Weinmessern?" Entbrennt nicht der Kampf mit neuer wildtobender Kraft? Das Schlachtgetümmel wird lärmender und wirrer: wohin wir uns wenden, nirgends ein Friedensruf, allenthalben gewitterschwüle, unheilverkündende Wolken, aus denen wilde Flammen aufzucken, die den Kampfplatz schauerlich beleuchten! — Den Glaubensschild vermeinen wir zwar immer als die schönste Friedenswaffe zu tragen, er schmiegt sich so sanft und zart an und dringt bis in das Innerste der Seele, schützt, wie er uns von außen vor Vernichtung drohendem Verderben und vor der wilden Leidenschaften strömenden Fluten seit Jahrtausenden wahrte, so uns auch vor dem Feinde von innen, an seinem Glanze gereinigt und geläutert eilt unser Fluß geflügelt über die Untiefen und Abirrungen dahin, in denen der menschliche Geist oft rathlos irrt, in ihnen, weil ihm der höhere Leiter gebricht, oft rettungslos verloren gehet. Aber wir können auch die schwereren materiellen Waffen für unsere Freiheit, für unser staatliches Bestehen nicht aus den Händen legen, müssen ihre schwere Wucht jetzt noch rüstiger zur Hand nehmen; denn es gilt nicht nur uns, es gilt einem allgemeinen Kampf. Ein großer Riß gehet durch die Welt: alte und neue Zeit, jahrhundertjährige mit der größten Zähigkeit festgehaltene Vorurtheile stehen einem frischaufkeimenden, seiner lebendigen Kraft und des hohen Werthes des freigebornen Menschen sich bewußten jugendlichen Geschlecht gegenüber. Der Sieg ist zweifelhaft: zwar waltet kein Zweifel darüber wem er zufallen werde; aber es wird von beiden

Seiten mit der äußersten Anstrengung gekämpft, der Boden muß Schritt vor Schritt abgerungen werden, der Kampf ziehet sich durch viele Jahrzehnte, vielleicht durch Jahrhunderte hin. Und Israel, den die alte Zeit so viele Unbilden fühlen ließ, ihm in der staffelförmigen Aufeinanderschichtung von Ständen und Zünften, von großen, kleinen und kleineren Herren, von zehn- und hundertfachen Kasten, den untersten Pariaplatz anwies, kann es anders als das Morgenroth begrüßen das diese Schichten zerstreuen soll, scheint ihm nicht von dort, wo man im Menschen den Menschen zu erkennen verspricht, ein freundlicheres Licht aufzugehen? Des Fanatismus hin und wieder noch glimmende, zuweilen sogar von geschäftiger Hand angefachte Asche wird, wie nach so vielen Anzeichen des fortschreitenden Volksunterrichts mit Recht zu hoffen, schwerlich mehr zu loher Flamme auflodern; aber die Wuth, die sich gegen jede freiere Regung kehrt, richtet sich in erster Linie gegen uns; als „Democraten" verschrieen begegnet uns von mancher Seite ein noch tieferer als Glaubenshaß (wie Mancher ist mit dem Stammbaum noch tiefer verwachsen als mit dem Glauben!), man haßt in uns den Juden und die jüngere Generation! Aber warum nicht mit trockenen Worten aussprechen, man haßt das eigene Unrecht? Mit dem Glauben läßt sich's nicht mehr übertünchen, jede Confession hat mindestens die Reinheit erlangt, daß sie zu Gottes Ehren nicht mehr unterdrücken will, und dennoch stehet man an, die seit undenklicher Zeit schuldige Sühne abzutragen: man fürchtet nicht dem Glauben, sondern dem Stande, der Stellung, oder, wie es mit einem höher klingenden Namen betont wird, dem Princip zu vergeben. Wir sind also wenigstens aus jenen finstern, mittelalterlichen Nachtgebieten auf einen menschlichen Boden, d. i. wo Ansicht gegen Ansicht, von Menschen gehegtes Princip gegen von Menschen gehegtes Princip einander gegenüberstehen, angelangt; nur wird, wo man dem Juden begegnet, der Kampf bitterer, da zu der widerstreitenden Ansicht sich unwillkürlich das eingesogene Vorurtheil, der durch Erziehung und leider auch zuweilen durch Schule großgezogene Widerwille gesellt. „Möge doch der Jude mit dem Christen Nachsicht haben, äußerte vor einiger Zeit ein geistreicher Mann, er kann über die Macht der vielen ihn von frühester Jugend umgebenden judenfeindlichen Einflüsse nur schwer hinaus". Wir wollen diesen traurigen Trost hinnehmen, bedürfen wir doch seiner zuweilen selbst uns freundlicher Gesinnten gegenüber, mit denen

wir auf derselben Schießwarte stehen, und die wie wir des, freilich sie nicht gleich uns beengenden Druckes müde sind. Ja, uns treibt Alles nach einem freien Aufathmen: die Brust schon so lange beengt, der Rücken seit undenklicher Zeit gewaltsam gekrümmt, das Gemüth von tiefen Leiden durchfurcht; aber der Geist ist frei, der Geist stark und aufrecht durch den Glauben, durch die Freiheit, die er auf unsere heiligsten und theuersten Verhältnisse aushaucht. Er bewahrt uns frei und losgebunden von den Fesseln der Dogmen, das Judenthum hat Denkfreiheit, ließ den höheren Geistern in sich stets den weitesten Raum, sich den Glauben mit dem Lichte ihrer Vernunft zurechtzulegen; und sie fanden sich in ihm zurecht, gelangten dorthin, wo sie an ihm sich selbst wiederfanden, ihn in seiner Klarheit begreifen lernten. Des Judenthums Element ist Freiheit, es hat nie Scheiterhaufen errichtet; sein Lebensäther Achtung des persönlichen Rechts, es dringt Niemandem seine Ueberzeugung auf, verabscheuet gewaltsame Bekehrung und weiset mit tiefem Unwillen Ueberredung und Verlockung zurück. Das Judenthum hat in uns die Sehnsucht nach Freiheit wach erhalten, hat in den tiefsten Leiden uns mit einem gewissen Stolz und dem Bewußtsein eines von uns eingenommenen höhern Standpunktes erfüllt: und ein Volk, das durch tausendjährige Leiden in sich den Gedanken der Selbstständigkeit trägt und sich nicht durch das Gewicht der an seinen Feinden wahrgenommenen imponirenden Macht und Ansehen, Glanz und Größe erdrücken, sich nicht durch sie zur Resignation und Sichselbstaufgeben drängen läßt, ist frei, hat zu jeder Zeit der Freiheit höhern Ruhm errungen. Es wird Tag werden! und drohet auch, wo je ein Strahl durchbricht, düsteres Gewölke den Horizont zu umfloren und das Licht am Himmel zu verlöschen; es wird Tag werden! schon müssen sie sich es zugestehen, die Dämmerung bricht an, es regt sich selbst in den entlegensten Thälern, in den entferntesten Alpen, es ist ein allgemeines Erwachen, ein Zusichkommen aus tausendjährigem Todtenschlaf: wird der Kampf mit der ganzen Natur eingegangen werden können, wird der alte auf todtem Gestein errichtete Bau sich erhalten, wenn in das Gestein selbst Leben und Bewegung kommt und die Unterlage wankt? Wohl wird dieses von der andern Seite gefühlt, und es wird hier und dort verbessert und modernisirt und den Außenwänden ein freundlicher, gleißender Anstrich gegeben; doch sind nicht die feudalen Burgen abgebrochen, wird nicht mit kühner

Hand der Neubau gewagt und das geräumige auf Wahrheit und Gerechtigkeit gegründete Gott und Menschen erfreuende Gebäude aufgeführt, dann ziehet der Riß sich nur um so tiefer und unheilbarer hin, bis kommen wird der Tag, „wo stürzen wird Ilion, stürzen des Priamus hohes Haus."

Ein solches Bild liefert dem aufmerksamen Beobachter der in unseren Tagen entbrannte Kampf der Geister und der Gemüther. Dem Juden macht er sich um so fühlbarer, als seine Zwingburgen, deren Abbrechung doch bei weitem nicht solche tiefe Erschütterungen hervorbringen würden, sich noch ferner, wird auch hier und dort ein gar zu alterthümliches Thürmchen abgenommen, erhalten und an sie „um des Princips willen" nur die ausbessernde Hand gelegt wird. — Unser erster Blick führt uns nach Deutschland, und da findet diese Klage von vielen Seiten so gerechten Stoff.

Oesterreich hat seine Juden seit zehn Jahren in ein Provisorium versetzt, das bis jetzt noch vergebens auf den Abschluß harrt. Die letztere Zeit brachte die günstige Wendung, „es sei den Juden das Halten christlicher Dienstboten gestattet und auch bedürfen sie bei ihrer Verheirathung nicht der Bewilligung der Kreisämter; die Eingehung der jüd. Ehe ist mit der christlichen gleichgestellt." Welchen traurigen Rückschluß gestatten nicht diese Begünstigungen auf das, was nicht begünstigt wurde! Was dahin gegangen ist sei gern der Vergessenheit übergeben, es werde die Bedeutung „beim Kreisamt die Bewilligung zur Eingehung der Ehe einholen" nicht in ihrer schauerlichen Klarheit vorgeführt, nicht hervorgehoben, wie diese Verordnung früherer Zeiten darauf hinzielte, die jüdische Ehre zu vermindern und den Juden entweder zu engelgleicher Keuschheit zu leiten oder der sittlichen Verworfenheit in die Arme zu werfen; das düstere Bild ist vorübergegangen, wir wollen kein Gedächtniß dafür haben! Aber warum bricht Oesterreich nicht ganz mit der alten Gesetzgebung, warum nicht solche Vergangenheit aus dem Buche und Leben des Staates löschen? Wahrlich, fast nie mehr als in unseren Tagen bewahrheitet es sich, daß nicht in Waffen und Heer der Schwerpunkt des Thrones liege; die Treue der Unterthanen, sie bildet Stütze und Halt. Und die Juden, deren Treue und Anhänglichkeit Kaiser und Könige von jeher belobten, werden auf die härtesten Proben gesetzt; statt des längst erwarteten Zugeständnisses der natürlichsten Rechte unaufhörlich zurückge-

stoßen! Besitz des Grundeigenthums, Besitz der Scholle bildet den Gegenstand der fressenden Sorge des österreichischen Juden; will doch sogar das Provisorium, daß was er aus früherer, freierer Zeit acquirirt bei seinem Ableben seinen Erben entzogen, sie aus dem väterlichen Hause gejagt werden und ihr Habe in kürzester Zeit in christliche Hand übergehe! Da muß doch wohl nur als Ironie jene einem hohen Staatsmann zugeschriebene Aeußerung (deren Authenticität übrigens mit um so größerem Rechte dahingestellt bleibt, als das eigentlich Staatsmännische in ihr vermißt wird) gelten, die Regierung kann doch wohl bei der verschiedenen Bildungsstufe der Juden Oesterreichs, nicht einerlei bürgerliche Gesetzgebung für sie ergehen lassen. Aber daß, was der Vater besessen, auf sein Kind überkomme, daß Niemandem in seinen Nachkommen das Seinige entzogen werde, ist eine Rechtsnorm, die auf den ersten Seiten jedes Staatsrechtsbuches verzeichnet, von jeher „auf die verschiedensten Bildungsstufen" Anwendung fand! Und ist überhaupt diese bisher von philosophischen und praktischen Staatslehrern nicht gekannte Theorie des Genusses der staatlichen Rechte nach der Bildungsstufe, auch nur irgend haltbar? Solche Anschauung drängt die Staatsregierung aus dem höhern Standpunkte des Organisirens und der leitenden Ueberwachung des Ganzen, in die niedere Sphäre des Bevormundens; consequent diese patriarchalische Auffassung durchgeführt, wird über die politische Mündigkeit, „die erlangte Bildungsstufe" eines jeden Unterthanen abgeurtheilt werden müssen, ob sie reif zum Staatsgenusse sei! Und kann überhaupt die vorurtheilsfreie staatsmännische Vernunft ein solches Paradoxon aufstellen? Der Jude ist verschieden in der Bildungsstufe nach der Verschiedenheit des Volkes, unter welchem er sich befindet, nach dem Reflex, den Umgang und Umgebung auf ihn werfen: er stehet nicht tiefer auf der Leiter der Bildung, befindet sich sogar, wie von vielen Seiten zugestanden wird, nach seinen geistigen Anlagen häufig um manche Stufe höher. Legt nun nicht der Staat den Maßstab der Bildung an den Bauer Galiziens, läßt er hier die Bevormundungs-Emancipationstheorie fallen, warum sie gegen den Juden geltend machen? Wir heben nicht weiter hervor, daß Druck und Beschränkung nie politische Reife erzeugt und durch sie dem Staate die besten Kräfte entzogen und für ihn unbrauchbar gemacht werden; wir schweigen von der betrübenden Bemerkung, daß Oesterreich allein unter allen Staaten

Europa's, in denen Juden leben, Das seinen jüd. Unterthanen verweigert, was den Beginn und Ausgangspunkt jeder Heimat bildet, das sog. Possessionsrecht; wir wollen nicht dem allgemein sich aussprechenden Erstaunen, daß den finanziellen Staatsinteressen nicht in dieser Gewährung Rechnung getragen werde, hier Ausdruck zu geben: wir beschränken uns darauf, die Ueberzeugung auszusprechen, sowohl Erfahrungen als der sich in neuerer Zeit auch in Oesterreich kundgebende Drang nach Vorwärts werden neue, von Regierten und vielleicht auch von Regierenden nicht geahnte Wege anbahnen, es bricht ein Tag an, vor dem die grauen Theorien schwinden. — Begrüßen wir als seinen Vorboten die in der Ernennung eines Juden zum Professor an der Universität zu Prag [1]) hervortretende Manifestation der österreichischen Staatsregierung, daß auf dem Gebiete der Wissenschaft die beengende Rücksicht auf die Confession schwinde.

Auch von Seiten des Preußischen Staates winkt nicht volle Befriedigung. Das durch mehrere Jahre mit der Verfassung getriebene unwürdige Spiel drohete eine Rechtsverwirrung heraufzubeschwören, die sogar in manchem Bessern den Wunsch nach Aufhebung dieser von allen Seiten durchlöcherten und mit dem schnödesten Hohn behandelten Verfassung rege machte. Da wurde das Wort der Verfassungstreue an höchster Stelle ausgesprochen, und um den Thron schaarten sich Männer mit dem Vorhaben, den gerechten Forderungen des preußischen Volkes Rechnung zu tragen. Auch hinsichtlich der sog. Judenfrage wurde ein strenges Gericht über das Gebahren der abgetretenen Regierung gehalten, und es wurde erkannt, daß der „christliche Staat" diese Staatsfrage ganz aus den Fugen gedrängt und verdrängt hatte. Aber die dem Rechte und der Verfassung schuldige Genugthuung läßt noch auf sich warten. Hoffen wir, daß der diesjährige Landtag auf eine ausweichende Antwort vom Ministertische her nicht eingehen und auf rückhaltlose Erfüllung dessen dringen werde, was er in seiner überwiegenden Majorität erkannt: nach dem Buchstaben der Verfassung muß dem Juden der Staatsdienst unbedingt und unverkümmert offen stehen. Doch haben die Debatten auch des dem Juden freundlich gesinnten

---

1) Der Prediger Dr. J. Kämpf in Prag wurde zum Professor der semitischen Sprachen an der dortigen Universität ernannt. Diese Universität zählt auch schon von früher einen jüd. Professor des Criminalrechts, Dr. W. Wessely.

Abgeordnetenhauses nicht vollständig befriedigt. Wir beklagen uns nicht über die Partei des Mittelalters, die in süßer Gefühlsschwärmerei bei einer über eine Lebensfrage hervorgegangenen wichtigen Debatte unter Heiterkeit des Hauses „an die edlen Frauen Preußens“ appellirt, und die daher auch mit zartem Frauensinn Romantik hegt und Alles, was sich mit der Romantik im Götterkreise verbindet: Junkerthum, Standesbevorzugung, christlicher Staat, Judenunterdrückung schwärmerisch festhält. Aber es diente uns selbst mancher Freund in unliebsamer Weise. Es konnte es nur unangenehm berühren, als ein Abgeordneter die Nützlichkeit der völligen bürgerlichen Gleichstellung der Juden aus dem hierdurch leicht beförderten Uebertritt zum Christenthume argumentirte und dieses an Königsberg nachwies, wo in früherer Zeit eine Gasse nur jüd. Familien aufwies, deren Nachkommen seit der eingetretenen mildern Praxis die Confession wechselten. So wenig wie die jüd. Königsberger Gemeinde dem Abgeordneten für dieses ihr ausgestellte Glaubensarmuthszeugniß Dank wissen wird, so wenig Der den väterlichen Glauben je erkannt, auf dessen Verbleiben Druck oder Nichtdruck Einfluß zu üben vermag, so wenig scheint die Würde der Kammer durch solche Argumentation gewahrt. Das Preußische Abgeordnetenhaus hat mit Proselyteumacherei nichts gemein, kann sich nie nach seiner hohen Stellung und der Stellung des Volkes, das es vertritt, zu einer solchen Anstalt herabwürdigen, wird überhaupt, wo es den gerechten Ansprüchen eines Theiles der Staatsbürger gilt, nicht Utilität, sondern Recht und Wahrheit zum Ausgang und Endpunkt seiner Berathungen nehmen. Wir zollen gern diesem Abgeordneten wahrhafte Anerkennung als dem muthigen unermüdlichen Verkämpfer für das Recht der Juden, und wohl hat ihn nur der Wunsch, manchen sich auf einem andern Standpunkte Befindenden zu dem von ihm vertretenen Princip herüberzuleiten, zu dieser Argumentation veranlaßt; aber die auf solcher Grundlage zugestandene Emancipation ist zu verletzend, als daß der Jude sich mit ihr befreunden könnte, als daß überhaupt in ihr nicht mehr eine Verkennung als eine Anerkennung des Rechts wahrzunehmen wäre. — Auch die Debatte über das Ehegesetz rief manche unangenehme Erinnerung hervor. Die Regierung schlug die facultative, aber nicht die obligatorische Civilehe vor, „weil nach der allgemeinen Anschauung des Volkes die Einführung der obligatorischen Civilehe als eine die Rechte der Kirche und die Sitte verletzende Einrichtung an-

gesehen werden würde." Und dem Juden wurde ohne Bedenken im J. 1847 die Civilehe aufgedrungen, was ihm Synagoge und Sitte heiligt, fand und findet noch heute nicht Berücksichtigung! Ein Abgeordneter nahm, um seine der Regierungsvorlage entgegenstehende Ansicht durchzuführen, Veranlassung, in feiner Weise diesen Punkt hervorzuheben; die ihm gewordene Entgegnung war so ungründlich wie unhaltbar. — In dem in den weitesten Kreisen Aufsehen erregenden bekannten Vorfall des Breslauer Kreistages hat die früher mächtige Partei sich selbst gerichtet: sie hat nichts gelernt und nichts vergessen. Tief zu bedauern ist, daß in diesem Hergang ein Schatten auf den Preußischen Beamtenstand fiel; die Staatsregierung wird, wie mit Sicherheit anzunehmen, der Wiederkehr eines solchen Falles energisch vorbeugen.

Wir treten über Preußens östliche Grenzen in das Reich ein, zu dem wir uns früher nur mit dem tiefsten Widerwillen wendeten, da uns nur der Anblick willkürlicher Unterdrückung erwartete; heute begegnen wir vielen Spuren der Humanität und des Vorsatzes, menschliche Leiden zu lindern. Sie gehen von dem Throne Alexander II. aus und verbreiten Segen in die weitesten Kreise. Hat zwar eine durchgreifende materielle Verbesserung der Lage der Juden sich bis jetzt noch nicht fühlbar machen können, so hat die vielfach hervortretende hochherzige Gesinnung des Kaisers einen solchen moralischen Umschwung in der Stellung des Juden zum Staate hervorgebracht, daß der Gedanke, der Jude gehöre dem Staate an, in vielen Kreisen, die sich ihm früher absolut verschlossen hatten, ja die das Vorhandensein eines solchen Gedankens nicht ahnten, allmälig zur Geltung gelangt. Wir registriren vor Allem das in den Annalen der Geschichte Rußlands noch nicht Gehörte: eine jüd. Deputation wurde von dem Großfürsten-Thronfolger bei der Feier seiner Großjährigkeit empfangen und von diesem Prinzen mit liebreichen Worten angeredet. — Daß der Kaiser bei einer Truppeninspicirung, in Mohilew bei einem Juden (Aschkanasi) sein Nachtabsteigequartier nahm, ist eine Auszeichnung, auf die die Juden Rußlands stolz sein dürfen. Auch ist ihnen wieder die Niederlassung in der Residenzstadt des Kaisers, Petersburg, gestattet, wie ihnen auch der Aufenthalt in den früher ihnen verbotenen Landestheilen erlaubt ist[2]). — Nur Polen grollt noch den Juden, will an ihnen

2) Folgender wahrhaft kaiserlicher Zug wurde uns diese Tage mitgetheilt. Es ist jetzt den Juden gestattet sich in und um Kiew niederzulassen. Mehrere

seinen selbstverschuldeten Fall rächen; Alexanders Scharfblick wird das Gewebe boshafter Verläumdungen, das polnische höhere und niedere Beamte unermüdlich und mit der schamlosesten Entstellung der Wahrheit um die Juden weben, durchschauen und mit kräftiger Hand zerreißen.

Wir werfen noch einen Blick auf den entgegengesetzten Westen. Italien, in welchem neue Zustände sich erzeugen, ziehet die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich. Noch ist der Gährungsproceß nicht vollendet; doch verspricht Alles den Juden eine bessere Zukunft. — Hinsichtlich Roms möge nur kurz bemerkt sein: zu Bologna wurde der junge Mortara gewaltsam seinen Eltern geraubt; in Bologna brach der Aufstand aus, der mit dem Abfall der Romagna endigte. Auch erinnert la Tireuse des cartes, die dramatisirte Mortarageschichte, Rom lebhaft daran, wie jene That angethan war, ihm die Gemüther zu entfremden, und wie sie benützt wird, dem ausgesprochenen Gedanken, Rom ist nicht zur weltlichen Herrschaft befähigt, Rechtfertigung zu verschaffen.

Wir schließen mit Frankreich und England, die den Bürger nur nach seinen staatlichen, nicht nach den confessionellen Beziehungen kennen, und gehen auf einzelne Staaten, in denen die Verhältnisse einen Fortschritt nicht wahrnehmen lassen, nicht ein. Es dringt von vielen Seiten sich die Wahrnehmung auf: noch gibt es einen großen Kampf. — Aber sollen wir ringen, ist das Streben nach Anerkennung unserer Rechte eine Förderung der Interessen des Glaubens, drohet ihm nicht vielmehr, wie von mancher Seite befürchtet wird, Beeinträchtigung, Erschlaffung der ungetheilten Anhänglichkeit? Dieser in unreifer Auffassung der Lebensverhältnisse wurzelnden Besorgniß muß von vornherein mit der Bemerkung entgegengetreten werden, daß sie, eine Blasphemie gegen den Glauben, aus einer unwürdigen Verkennung seines Gehaltes und Werthes hervorgehet. Würde der Glaube nicht seine Dauer und die Garantie seines Bestehens in sich

---

jüd. Familien, die sich in dieser Gegend angesiedelt, bildeten allmälig eine kleine Gemeinde, und als ein Aerarialgebäude zum Verkaufe kam, acquirirten sie es zum Behufe einer Synagoge. Es wurde aber später ein viel höheres Angebot gemacht, der Director der öffentlichen Gebäude sah sich in Verlegenheit und berichtete hierüber an den Generalgouverneur. Dieser referirte weiter nach Petersburg, die Angelegenheit gelangte an den Kaiser, welcher resolvirte, da die Juden das Gebäude zum Behufe einer Synagoge acquirirt, wird es ihnen vom Kaiser kostenfrei als Geschenk übergeben.

finden, würde er nicht durch sein inneres Wesen überzeugende Macht auf seine Bekenner auszuüben im Stande sein und bedürfte er des Druckes von außen, um zusammengehalten zu werden: dann wäre er einem kranken, siechen Leibe zu vergleichen, wäre mit einer Unselbstständigkeit behaftet wie die geistige und organische Welt sie größer nicht aufzuweisen hat; denn wo ist je ein Bestehen durch feindliche Einflüsse bedingt, die Erhaltung von drückender Gewalt abhängig gemacht und ziehet sie den Druck ab, erkrankt und verfällt das Gedrückte? Weg mit solcher Entwürdigung! Unser Glaube hat in sich seine Kraft und Lebensdauer, er ist eine Pflanze des Lichts, kommt an ihm zur höchsten Blüthe und strahlt es selbst aus, und nicht bedarf er zu seinem Gedeihen der Finsterniß des Druckes. Der Glaube erhielt sich trotz, nicht wegen des Druckes, er blühet, wie Frankreich, England, Holland laut bekunden, froh und heiter in Licht und Freiheit. Und wird mancher von der Zeit mit ihren Forderungen hingerissen, und hat die Zeitströmung manchen edlern Unterbau unterwaschen, so hat solche Phasen der Glaube schon mehrfach gesehen; sie treten auch da hervor, wo schwerer Druck seine Bekenner beeinträchtigt; aber der Glaube kann sie getrost übersehen, sein Wesen unvergänglich, sein Wesen durch sich, durch die ewigen Wahrheiten, die es ausstrahlt, gehalten, ist auch seinen Freiheit athmenden Bekennern ein ewiges Gut, an dem unbeirrt sie im wilden Strome der Zeit halten und durch das sie auch aus diesem Kampfe mit der Zeit siegreich hervorgehen werden.

Mit tiefem Schmerze gedenken wir noch eines Kampfes auf einem Gebiete, auf dem der Jude Trost und Ersatz für die ihn vielfach treffende Verkennung hoffte: auf dem der Wissenschaft. Dorthin treibt ihn ein innerer Drang, dort erblickt er ein Heiligthum, das von Vorurtheil und Parteilichkeit unbefleckt ist, die Männer, die daselbst walten, sind ihm Priester der Wahrheit und des rücksichtslosen Forschens, zu denen er mit tiefer Verehrung hinanblickt, und die mit der Wissenschaft identificirend er nicht anders als gereinigt und geläutert von jeder Schlacke des Vorurtheils zu denken vermag. Schöner unschuldiger Traum des jüdischen Jüngers, wie verschwindet er vor der Wirklichkeit! Wir wollen hier nicht an jene leidenschaftlichen Männer erinnern, auf die die Wissenschaft nach ihrem eigentlichen Wesen nicht eingewirkt, die wohl Gelehrsamkeit gehäuft, aber nicht Wissenschaft erworben, in denen der Mensch von ihr unberührt geblieben, die sich selbst

nicht durch sie zu beleben verstanden [3]). Aber es wird häufig Judenthum und seine Wissenschaft aus Mangel an tieferer Würdigung verkannt: es nimmt mancher Gelehrte die früheren Vorurtheile mit in seinen Forschungskreis hinüber und bauet auf sie als auf Axiome weiter fort. Wie häufig wird auch von Gelehrten dem Judenthum nachgesagt, daß es diese und jene Wahrheit nicht erkannt, auf einer niedern Stufe der Humanität stehen geblieben, sein Gott der des Zornes und nicht der Liebe sei u. dgl. m., wo ein vorurtheilsfreies Forschen, ein aufrichtiges Eingehen in seine Quellen ganz das Gegentheil zeigt! — Auch dieser Kampf muß aufgenommen werden; aber nicht mit den scharfen Waffen der Controverse und der feindseligen Entgegnung: die Gelehrten unserer Zeit sind mit wenigen Ausnahmen von dem Geiste der Humanität durchdrungen, hoffen wir also, daß sie die in der schlichten prunklosen Sprache der wahren Ueberzeugung mitgetheilten Nachweise, daß sie uns verkannt, so aufrichtig und ohne Erregung aufnehmen werden, wie sie gegeben sind. — Und dieses wird diese Zeitschrift sich zur Aufgabe setzen: sie wird zuweilen Berichtigungen im Interesse der Wahrheit und der Wissenschaft bringen, bei denen ihr Vermeidung auch der leisesten Verletzung eine vorzügliche Aufgabe sein wird.

Frankel.

Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau*).

Das Seminar begehet die sechste Gedächtnißfeier seines Stifters und wird in zwei Jahren den Cyclus der, in dem im J. 1853 veröffentlichten Programm angegebenen, dem wissen-

3) Auf einen Ewald kann man nur mit tiefem Bedauern blicken; er hat sich so in seiner Leidenschaftlichkeit verrannt, daß man für die Wissenschaft erröthet, zu deren Vertreter er sich aufwirft. Sehr ist aber zu bedauern, daß die wahrhaft humanen Gelehrten, die das Redactionscomite der Jahrbücher der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft bilden, der Leidenschaftlichkeit Ewalds Zutritt zu dieser Zeitschrift (vgl. 13. Band 3. Heft) erlaubten. Sie mochten wohl durch manche Rücksicht auf Ewald geleitet worden sein; allein die Wissenschaft, die hier in einem unwürdigen Ausfall verunglimpft wird, mußte höher als jede Rücksicht stehen. Auch wird die Verletzung hier um so tiefer empfunden, als die D. M. G. viele Juden als Mitglieder zählt.

*) Dem eben erschienenen Jahresbericht entnommen.

schaftlich gebildeten jüd. Theologen unentbehrlichen Studien vollendet haben. Es blickt mit tiefgerührtem Danke zu dem höheren Schutze auf, der es von seinem Beginn bis hierher leitete; dem größeren Theile der Aufgabe ist Genüge geleistet, und es wird mit Zuversicht die Hoffnung genährt, die Vorsehung werde Lehrer und Lernende an das in zwei Jahren zu erreichende Ziel leiten, an welchem angelangt das Seminar in einigen, mit der Reife des theologischen Wissens und der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung entlassenen jungen Männern den Beweis liefern wird, daß es der Absicht des hochherzigen Stifters und dem ihm seit seinem Entstehen von vielen Seiten entgegengekommenen schätzbaren Vertrauen entsprochen, sowie den an eine Pflanzstätte für jüd. Theologen aus gereifter wissenschaftlicher Anschauung hervorgehenden Anforderungen nachgekommen sei.

Das Seminar hat auch seine andere Aufgabe, Lehrer für den Religionsunterricht der Jugend heranzubilden, verfolgt. Die Lehrerabtheilung — Lehrerseminar — zählt zwei Jahre des organischen Bestehens; ein Jahr war der Organisation gewidmet. Es haben nun zu Ende des vor. Sommersemesters zwei junge Männer das Seminar, mit dem Zeugniß der Reife für den Religionsunterricht, verlassen und bereits Anstellungen gefunden.

Dem Willen des Stifters gemäß ist dem Lehrerseminar die Aufgabe gestellt, junge Leute mit den religiösen Kenntnissen auszustatten, die sie befähigen, der Jugend die Lehren der Religion beizubringen. Diesem Willen soll nach dem im vorjährigen Jahresberichte mitgetheilten Plane nachgekommen werden; das Zeugniß zählt folgende Rubriken auf: Religionslehre, Pentateuch in der Ursprache, Historische Propheten und Psalmen in der Ursprache, Hebräische Grammatik, Verständniß der älteren Pentateuchcommentatoren (Raschi, Ibn Esra, Raschbam, Ramban), Verständniß hebräisch-ethischer Schriften, Biblische und jüdische Geschichte, Fertigkeit den Religionsunterricht katechetisch beizubringen. — Durch die dem jüd. Lehrer bisher nur in sehr verkümmerter Weise dargebotene Gelegenheit, sich die dem Lehrer nöthigen allgemeinen Kenntnisse anzueignen, sah das Seminar sich über den Kreis seiner Aufgabe hinausgedrängt und mußte auch die allgemeinen Kenntnisse in seinen Bereich ziehen. Das zu Anfange dieses Semesters in Berlin eröffnete Seminar zur Heranbildung jüdischer Lehrer, das seinem Programme ge-

mäß das dem jüd. Religionslehrer, wie dem Lehrer überhaupt nöthige Wissen umfaßt, verspricht allen Anforderungen gerecht zu werden. Das Seminar begrüßt mit um so größerer Freude diese neu entstehende Anstalt, als es sich auf die ursprüngliche, große Sorgfalt erheischende Aufgabe concentriren, und in erster Reihe sich der Heranbildung von Rabbinern und, hieran anschließend, der von Religionslehrern widmen kann.

An dem Seminar wirken außer dem Unterzeichneten die Lehrer DDr. J. Bernays, H. Graetz, M. Joël, B. Zuckermann.

Rabbinerseminar.

Dasselbe enthält zwei Abtheilungen. In der oberen las:

Der Unterzeichnete: Pentateuch: Genesis von Cap. 37 bis Ende des Buches, mit besonderer Berücksichtigung des Onkelos und der beiden anderen aramäischen Uebersetzungen, ferner der Commentatoren Rasch, Ibn Esra. Ausgesuchte Stellen des Rambancommentars. — Talmud statarisch: Tractat Ketubot von fol. 63 bis Ende des Tractats, Chullin von Anfang bis fol. 14. — Talmud cursorisch: Berachot von fol. 41 bis Ende des Tractats, Schabbat bis fol. 38. — Rituelle Lehre: Eben Haëser Gittin. — Mosaisch-talmudisches Criminal- und Civilrecht: Criminalproceß und das ihm zu Grunde liegende Accusationsprincip, Manches aus dem Civilproceß. — Durch Ausarbeitung tiefer liegender Themata ward den Hörern zur Aneignung principieller Auffassung in klarer Darstellungsweise, Gelegenheit geboten.

Dr. Graetz: Bibelexegese: Jesaias Fortsetzung bis Ende, Micha, Nachum, Zephaniah, Daniel, Jeremias. — Jüdische Geschichte: Von Saadias Zeitalter bis Maimuni (erster Coetus); von der Herrschaft der Syrer über Judäa bis zur Procuratur des Pontius Pilatus (zweiter Coetus); privatissimum für einige Seminaristen: die Originalquellen der talmudischen, nachtalmudischen, gaonäischen und rabbinischen Geschichte: Seder Tanaim w'Amoraim, die historischen Fragmente des Nathan Babli, Scherira's historisches Sendschreiben, Sefer ha Kabbalah des Abraham Ibn David, das Itinerarium des Benjamin von Tudela und die Streitschriften für und gegen Maimuni.

Dr. Bernays: Religionsphilosophie: Das Buch Kusari (für die gereifteren Hörer). — Griechisch: Homer, Ilias

Herodot Buch 1, Platon, Protagoras. — Buch 16, 17, 18, Ausgewählte Episteln des Horaz. Virgil, Aeneis Buch 10, Tacitus Historien Buch 4, 5, Agricola. — Den lateinischen Stilübungen wurden Stücke aus Neulateinern zu Grunde gelegt. — Für den Vortrag der römischen Geschichte diente Weber's Handbuch als Leitfaden. — Deutsche Stylübungen wurden angestellt und damit Lectüre aus Lessing (Abhandlungen über das Epigramm) verbunden.

Dr. Zuckermann: Geometrie: Trigonometrie und Stereometrie. — Arithmetik: Gleichungen des ersten Grades mit mehreren Unbekannten und Gleichungen zweiten Grades. — Physik: Magnetismus, Electricität und Electromagnetismus.

In der zweiten Abtheilung las:

Dr. Graetz: Bibelexegese: Pentateuch von Exodus Cap. 16 bis Deuteron. Cap. 29, Propheten, erstes und zweites Buch der Könige, Psalmen 1—31. — Hebräische Grammatik: Die unregelmäßigen Verba, die Partikel und Anfang der Lautlehre mit schriftlichen Exercitien. — Talmud: Tractat Baba Mezia, Abschnitt 2—4 mit Tosafot und Ascheri, cursorisch die Tractate Megilla und Rosch haschanah.

Dr. Joël: Griechisch: Homer Odyssee 22 und 24, Ilias 5 und 6, Platon's Apologie und Kriton wurden wiederholt, Xenophon's Memorabilien 2 und 3; Grammatik: Syntax. — Latein: Livius 23, Cic. epist. ad Atticum 2 und 3, Virgil 2 und 7, Grammatik und wöchentliche Exercitien. — Deutsch: Lectüre aus Lessing und einiger Schiller'schen Aufsätze, Besprechung dreiwöchentlicher Aufsätze. — Geschichte: Die Geschichte Roms.

Dr. Zuckermann: Geometrie: Quadratur des Kreises, Lösung geometrischer Aufgaben und Trigonometrie. — Arithmetik: Gleichungen des ersten Grades mit einer und mehreren Unbekannten. — Physik: Akustik, Optik und Wärmelehre.

Das Rabbinerseminar zählt vierzig Hörer, und zwar: zwanzig Preußen, acht Oesterreicher, drei Hannoveraner, einen Anhalt-Bernburger, einen Darmstädter, einen Würtemberger, einen Schweden, einen Dänen, zwei Niederländer, einen Lippe-Detmolder, einen Nordamerikaner. Von diesen Hörern haben fünf die philosophische Doctorwürde erlangt, elf besuchen die Universität.

Lehrerseminar.

Die Religionsgegenstände werden theils von Dr. Joël, theils unter Combinirung der zweiten Rabbinereintheilung von Dr. Graetz gelehrt.

Deutsch: Grammatik nach Becker'schen Grundsätzen. Lectüre aus Kehrein. Declamationsübungen nach vorhergegangener Lectüre der zum Memoriren gegebenen Gedichte. Wöchentliche schriftliche Arbeiten. Geographie von Europa: Dr. Joël. — Herr Dr. Seligsohn wirkt zur Aushülfe mit. — Geometrie: Flächenberechnungen. — Rechnen: Bruchrechnung und Regeldetri. — Naturgeschichte: Botanik. Dr. Zuckermann.

Das Lehrerseminar zählt zwölf Hörer: elf Preußen, einen Oesterreicher.

Cantor Deutsch leitet den Gesang-Unterricht im Rabbiner- und Lehrerseminar.

Den Lebmann'schen Preis für die, über ein vom Director gegebenes wissenschaftliches Thema, nach dem Ausspruch des Lehrercollegiums gelieferte beste Arbeit errang Herr stud. philos. M. Rahmer aus Rybnik, welcher auch am Tage der Gedächtnißfeier seine Preisschrift verlas.

Dieses Jahr wurde als Preisaufgabe gestellt:

Ueber Princip und Gebiet der Präsumtionen nach der talmudischen Lehre.

Der Name desjenigen, der den Preis errungen, wird im Berichte des k. Jahres mitgetheilt werden.

Das Seminar beging am 27. Januar die statutenmäßige Gedächtnißfeier des Stifters der Anstalt, des königl. Commerzienrathes Jonas Fränckel.

Am 15. October, der auf einen Feiertag fiel, wurde die Geburtsfeier Sr. Majestät des Königs, vereint mit der Festesfeier, im Beisein des Curatoriums, des Lehrercollegiums, der Seminaristen und einer überaus zahlreichen Versammlung begangen. Nach einem Recitativ (Ps. 41) bestieg Dr. Joël die Kanzel und wies nach, anknüpfend an den Psalmvers: „Denn der König vertraut auf den Ewigen, durch die Gnade des Herrn wankt er nimmer," wie gerade die aus dem Succothfeste fließende Lehre des Gottvertrauens zugleich geeignet sei, uns die Feier des Allerhöchsten Geburtstages in geeigneter Weise begehen zu lassen. Denn einerseits tröstet uns die Ueberzeugung von des Königs

bekanntem Gottvertrauen über das von jedem Preußen hart mitempfundene schmerzliche Geschick des Königs, andererseits gewährt uns unser eigenes vom Feste zu bewirkendes die Bürgschaft, daß der Herr Alles zum Besten des Königs und des Vaterlandes lenken werde. Der Gebethymnus für das Wohl des Königs beendigte die Feier.

Die Anstalt spricht ihren Dank für manche ihr gewordene Beweise des Wohlwollens und der ehrenden Theilnahme aus. Diesen Dank ruft sie den Manen des am 12. April verstorbenen Herrn Moses Biram von hier nach, der in seinem Testamente dem Seminar ein Legat von 500 Thlrn. vermacht.

Andere Beweise des schätzbaren Wohlwollens legten an den Tag: Herr Oberrabbiner Ritter Dr. Wolf in Copenhagen, welcher der Seminarbibliothek das Werk „Seder Tefilat Jsraël" mit dänischer Uebersetzung übergab. — Herr Rabbiner E. Horwitz in Wien übergab der Bibliothek „Cheker Halacha". — Herr Professor Prediger Dr. Kaempf in Prag sein Werk „Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter". — Herr Religionslehrer Dr. Wolf in Wien seine Schrift „Ferdinand II. und die Juden". — Herr Dr. Rosenstein einige Tractate des babylonischen Talmuds. — Herr Monasch in Krotoschin: „Zion ledrasch, Koss jeschuot, or chodosch". — Herr Szold, Prediger in Baltimore, einen vollständigen babylonischen Talmud. — Herr Dr. Harrwitz in Berlin: „Munk, Geschichte der römischen Literatur, zweiter Band. — Herr Mandelstamm aus Petersburg: „Talmudische Studien", „Ciceronis opp. ed. Schütz, 28 Voll.", „Platonis opp. ed. Tauchnitz", „Aristophanis opp.", „Aristotelis opp. ed. Tauchnitz", 1 Exemplar „Mischnajot". — Herr Dr. Mielziner seine Schrift „Die Verhältnisse der Sclaven bei den alten Hebräern. — Herr Prinz von hier bedachte die Anstalt, wie jedes Jahr, mit einem bedeutenden Geschenke. — Herr Dr. med. Lobethal von hier läßt dem Seminar einen bedeutenden monatlichen Beitrag für mittellose Studirende zukommen. — Durch freundliche Beiträge zu diesem Zwecke bezeigten ferner Herr Dr. B. Beer in Dresden, Herr S. K. Frankel in Prag, Frau Johanna Lichtstätt von hier ihre Theilnahme.

Die israelitische Gemeinde zu Wien hat ein mehrjährliches Stipendium von je 100 Gulden für mittellose Semi-

naristen bestimmt. — Die israelitische Gemeinde zu Prag ertheilt ein jährliches Stipendium von 100 Gulden, das dieses Jahr abermals um 50 Gulden vermehrt wurde, an einen am Seminar studirenden Prager. — Auf Anregung des Herrn Oberbürgermeister Mayer zu Detmold wurde von mehreren Einwohnern zu Detmold und Lage, Fürstenthum Lippe, einem das Seminar besuchenden Stud. phil. aus Lage ein dreijähriges Stipendium von je 150 Thlrn. bewilligt. — Die Gesellschaft zur Unterstützung jüdischer dänischer Theologen zu Copenhagen ertheilt einem am Seminar studirenden Dänen ein jährliches Stipendium von 240 Thlr. — Die israelitische Gemeinde zu Baja ertheilt durch mehrere Jahre ein Stipendium an einen aus ihrer Mitte am Seminar Studirenden. Demselben wurde auch von einem Vereine seiner Vaterstadt, an welchem sich besonders junge Männer lebhaft betheiligten, ein bedeutendes Stipendium für die ganze Dauer der Studienzeit am Seminar zugesagt. — Die Familie Samuel F. Goldberger und Söhne in Pest hat für einen am Seminar Studirenden ein jährliches Stipendium von 280 Thlr. bestimmt. — Die israelitische Gemeinde zu Birnbaum ertheilt einem das Seminar besuchenden Birnbaumer ein Stipendium von 60 Thlr. jährlich. Frankel.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Die Anfänge der neuhebräischen Poesie.

Von Dr. H. Graetz*).

José b. José, den man als den ersten echten Dichter in der neuhebräischen Poesie anerkennen muß, zeigt eine entschiedene Neigung für das Episch-Historische. Nicht nur seine Aboda, sondern auch seine Tekiot-Compositionen haben diesen Charakter. Das Thema, wie es die drei Partieen des Mussaf-Gebetes für Neujahr geben, sollte mehr lyrische oder didaktische Betrachtungen hervorrufen. Dazu nimmt auch José b. José mehrere Mal einen Anlauf; aber, als könnte er sich von der auf ihn eindringenden

*) Vergl. Jahrg. 1859, S. 401 ff.

großen Vergangenheit des Judenthums nicht losmachen, kehrt er immer wieder zur historischen Darstellung zurück. In dem ersten Theile seiner Composition, die sehr durchdacht angelegt ist, beginnt er Gottes Größe und Macht (מלכיות) zu lobsingen, kömmt aber bald auf geschichtliche Erinnerungen und schildert die wunderbare Geschichte Israels vom Durchzug durch das Schilfmeer bis zum Siege der Makkabäer über die Griechen. — In dem zweiten Theile, welches der Erinnerung oder der göttlichen Gnadenwaltung (זכרונות) geweiht ist, leiht José b. José der Zaghaftigkeit Worte, welche die zerknirschte Gemeinde befällt, wenn sie sich im Gefühle ihrer Sündhaftigkeit dem strengen Richter nahen soll. Der Dichter geht dann auf den Gedanken über, daß Israel ehemals Gnadenmittel und heilige Männer besaß, welche von Gott Verzeihung und Sündenvergebung zu erlangen im Stande waren. Hier angelangt, ergreift er sofort den sich ihm darbietenden epischen Faden und stellt wieder einige Scenen aus der altisraelitischen Geschichte dar. — Selbst im dritten Theile, den er auf die messianische Erlösung deutet (שופרות), läßt er sich den Anknüpfungspunkt für das Episch-Historische nicht entgehen. — Echt dichterisch sind Ben-José's Anspielungen auf biblische Personen. Mit einem einzigen Worte, einer Wendung macht er sie kenntlich. Josua nennt er: משרת אהל; den Propheten Jona: ציר הבורח; Mose, Ahron und Miriam bezeichnet er als מכהן ורועה ואשה נביאה (in der Abodah). Jabins Krieg gegen Israel und seinen Untergang schildert er unnachahmlich mit effectvollen kurzen Worten:

יושבי חרושת אז הקשה לחץ עזרוהו בלי בצע....
יה נלחם בם צבא בלי בצע......

Den Tisbiten deutet er durch die Worte: פותח וממטיר an, und Israel schildert er sehr zart als צפור בית und יונת אלם. Es kommen überhaupt in Ben José's Compositionen Schönheiten vor, die man erst wieder bei Ibn Gebirol, Abu-Amr Joseph b. Chasdai und Jehuda Halevi wiederfindet. Seine Anspielungen auf agadische Elemente sind nicht so versteckt und räthselhaft wie bei Kaliri. Kurz, wenn José b. José der Schöpfer der neuhebräischen Poesie war, so hat er für die Nachfolger kein schlechtes Muster aufgestellt.

Wir müssen aber unsere Aufmerksamkeit auf eine andere alte Aboda-Composition richten, die, obwohl weniger poetisch, doch beliebter war. Dadurch wird sich noch mehr ergeben, daß man Ben José mit Recht als den ältesten neuhebräischen Dichter ansehen muß. Die Aboda אתה כוננת עולם ברוב חסד (früher im französischen Ritus

und jetzt noch in den piemontesischen Gemeinden Asti, Fossano, Moncalvo, gedruckt in קובץ II, p. 111—116) wird von Natronai Gaon II erwähnt und war so beliebt, daß die Gemeinde von Bagdad sie am Versöhnungstage zweimal zu recitiren pflegte (Ibn Giat mitgetheilt in Geiger's Zeitschrift V, p. 398, Note 2: ואמר ר' האי ואשר כתבתם כי מנהגכם לומר סדר עבודה ביום הכפורים בשחרית ובמוסף — דע כי העקר מה שאמר מר ר' עמרם — אבל בבגדד מתוך שחביב עליהם דבר זה היו אומרים גם בשחרית. ומר ר' האי גאון בן דוד שהיה דיין בבגדד שנים רבות קודם לגאונותו לא היה יכול להסיעם ממנהגם והוא תחלת מי ששכן מן הגאונים בבגדד גלגל עמהם לעשות כמנהגם, vergl. auch Ibn-Jarchi Manhig zu י"כ No. 65). Saadia bezeichnet sie, wie wir gesehen, als von den alten Weisen verfaßt: חבדוה החכמים הקדמונים, oder wie es im arabischen Original heißt: לגמיע עלמא ישראל (diese Monatsschr. Jahrg. 1859, S. 407 Note). Man könnte dadurch auf die Vermuthung kommen, daß diese älter sei als Ben José's. Dem ist aber nicht so. Ehe wir aber auf diesen Punkt näher eingehen, wollen wir den Namen des Verf. von אתה כוננת zu ermitteln suchen. Es hat sich eine beachtenswerthe Bezeugung von R. Tam erhalten, daß der Verf. derselben Simon Kaipha war. Es geht nämlich der genannten Aboda ein רשות voran mit dem Anfangsverse: אתן תהלה לאל המהלל, und darüber referirt Raschi's Enkel: שמעון כיפה שיסד סדר של יום הכפורים אתן תהלה (Machsor Vitry citirt von Luzatto Kerem Ch. III, p. 202), d. h. also derselbe habe die ganze Aboda componirt. Daraus hat nun ein Späterer die sonderbare Sage fabricirt, daß der neutestamentliche Simon Kephas, d. h. der Apostel Petrus sie gedichtet habe, um seinen Christusglauben zu revociren: שמעון כיפה שקורין לו ק' (קדוש) פידו (Saint Pierre) מרומי עשה השבח הזה לאחר שתקן להם אמונת ישו וכו' (aus einem Machsor-Commentar v. 1301, mitgetheilt von L. Orient Jahrg. 1851, S. 212 ff., קובץ S. 107 ff.). Simon Kephas ist aber keine Mythe, sondern der Name eines jüdischen Poetan. Er kömmt unter dem richtigen Namen Simon b. Kaipha als Verf. eines anderen Gebetes vor. Herz Trewes in seinem kabbalistischen Tephila-Commentar tradirt, gelesen zu haben, Simon ben Kaipha sei der Verf. des Gebetes נשמת (zu dem genannten Gebetstücke): נשמת: מצאתי כי שמעון בן כיפה יסדו. יש אומרים שמעון בן שטח. Auch in einem alten handschriftl. Tephila-Commentar (nach dem Ritus von Troyes סדור מנהג טרויש) kommt dasselbe vor: נשמת: שמעתי מרבינו יהודה בר יעקב שרבי שמעון בן כיפא יסד נשמת עד מי

ירדמה לך (Mittheilung des Hrn. Kirchheim). Es ist zwar gar nicht daran zu denken, daß derselbe das genannte Gebetstück componirt hat; denn es war schon in der tanaïtischen Zeit vorhanden (vergl. Peßachim p. 118 a oben), und wurde ברכת השיר genannt. Allein jedenfalls ist es sicher, daß es einen Dichter, einen Poetan, Namens Simon b. Kaipha gegeben hat, und demselben schrieb R. Tam aus alter Tradition die Aboda אתה כוננת zu. Ein Späterer nahm Veranlassung von der Identität dieses Namens mit Simon Kephas oder dem Apostel Petrus, die Erzählung zu conjecturiren, derselbe habe in diesem Pijut den Widerruf seines christlichen Bekenntnisses und seinen Abfall von der Christuslehre bekunden wollen. Sicherlich entstand aus dieser schlechten Conjectur die Sage, daß Petrus ein Poetan gewesen sei. Wir aber brauchen uns darum nicht zu kümmern und können die genannte Aboda diesem Verfasser vindiciren.

Vergleicht man diese Aboda, d. h. אתה כוננת mit der von Ben José, so ergibt sich auf den ersten Blick, daß jene von dieser abhängig und ihr nachgebildet ist. Auch die ganz äußerliche Betrachtung führt darauf. Beide folgen demselben Ideengange; von der Schöpfung ausgehend bis zur Wahl des ersten Hohenpriesters fortschreitend und daran den Cultusact für den Versöhnungstag anknüpfend. José b. José brauchte aber dazu Strophen von acht Versen, Simon b. Kaipha dagegen machte es kürzer, ihm genügten vierversige Strophen. Nun wird man zugeben, daß bei zwei gleichartigen Compositionen die kürzere als ein Auszug oder eine Ueberarbeitung der längern angesehen werden muß. Außerdem hat Ben Kaipha's Aboda sehr wenig von den poetischen Vorzügen in Ben-José's Aboda. Eine nähere Betrachtung beider constatirt noch mehr die Abhängigkeit der ersteren. Man vergleiche folgende Verse José b. Jose's: הֶעֱרְמוּ וְכִסּוּ בְּעָלֶה נֹבֶלֶת תְּמוּר לְבוּשׁ עָנָן חֲתוּלַּת עֲרָפֶל

Simon b. Kaipha: הערמו בנבלות וכסו בנובלת

J. b. J.: ויוצר החיש תאות יצורו והרגיל עזרו לרבע תשוקתו
ויחמה והוריעה וְחִבְּלָה וילדה וּבִכְּרָה משדד תלמי אדמה
והוסיפה שנית והבריכה ושלהה עויל תומך שבט רועה עדרים

Wie ausführlich und malerisch ist hier Abels und Kains Geburt geschildert. Bei S. ben Kaipha ist diese Schilderung kürzer und bis auf die Wortwahl nachgebildet: יצרו הרגל לתאות רבעו ושלהה עֲוִילֶיהָ להיות עובד ורועה.

J. b. J.: מאכל ימעיטו ממנו לעתי ערב פן ירדם ויקר מקרה לילה
S. b. K.: רוב שֵׁנָה וְאֹכֶל ממנו ימעיטו ערב יום סליחה פן יורגל לקרי

Wie zart der Erstere und wie plump der Letztere!

J. b. J.: מחנכיו יתברוהו לזקני מטהו ובבית רוקחי רקח בשם ישביעוהו
נענם בבכי כי הורשע כפתי והם יבכו פן צדיק ירשיעו
S. b. K.: ראשי שבטיו הם נעמתו לו להשביעו בשם בעלית רקחים
רד בדמעות כי נחשב כפתי והם בכי יזילו כי לכך הצרכו

In der ganzen Aboda Ben Kaipha's zeigt sich, daß er Ben José's Composition vor Augen hatte, sie kürzte und umarbeitete. Der Letztere kann also als der erste Aboda-Dichter betrachtet werden. Simon b. Kaipha dagegen, obwohl ebenfalls *vor* Jannaï und Kaliri lebend (da er den Reim noch nicht hat) ist jünger als jener. Der Name würde dafür sprechen, daß auch dieser ein Palästinenser war.

Die neuhebräische Poesie schreitet von der einfachen Versifikation, deren Repräsentanten die zwei genannten Dichter waren, zum Reime fort. Als erste Poetanen mit Reimversen gelten, wie schon angegeben, *Jannaï* und *Kaliri*. Es ist bereits belegt, daß *Jehudi b. Scheschet*, der Jünger des Dunasch b. Labrat, diese zwei עורכי השיר nennt, d. h. *Versifikatoren*. Saadia Ibn Danan, der sich Mühe gab, gereimte Piutstücke der ältesten Dichter aufzusuchen, konnte zwar keinen ältern finden als Kaliri: וכבר בקשתי וחפשתי הרבה ומצאתי כי לפני ר' אלעזר הקליר ז"ל לא ידענו ולא נשמעו לנו חרוזים באומתנו ואף על פי שהיו (mitgetheilt von Edelmann in Chemda Genusah Einl. XVIII. Unter חרוז verstehet er offenbar einen *gereimten* Vers). Aber er gibt zu, daß es noch vor Kaliri gereimte Liturgien gegeben hat, und darunter versteht man mit Recht Jannaï, der als Kaliri's Lehrer angesehen wird. Die Jannai-Kalirische Poesie unterscheidet sich von der ihr vorangegangenen nicht blos durch den Reim, *sondern ganz besonders durch das Vorwalten des agadischen Elements*. Das ist kein zufälliges Moment, sondern ein wesentlich historisches Product. Man hat Kaliri's Pijutstücke mit Recht *versificirte Midraschim* genannt, und es wird sich zeigen, daß Jannaï's denselben Namen verdienen. Die Compositionen Ben José's und Ben Kaipha's haben zwar ebenfalls agadische Anspielungen, aber nur *gelegentlich*, wo dieses Element sich von selbst darbietet. Jannaï und Kaliri dagegen gehen in ihren Piutstücken gradezu von der Agada aus, legen sie ihnen zu Grunde und setzen eigentlich nur die midraschischen Sentenzen in gereimte Verse um. Woher diese Erscheinung? Zwei Vorgänger Raschi's geben Aufklärung über diesen Punkt und den Schlüssel zum Verständniß der Jannaï-Kalirischen poetischen oder richtiger poetanischen Leistungen. *Benjamin b. Samuel* aus Constanz(?), selbst Poetan, referirt: „Weil die Weisheit gesunken war, stellen die

Dichter das Pijut anstatt das Midrasch auf": — עיר וקדיש וקננו בנימין בר שמואל אמר לפי שכבר דלה החכמה ונתמעטה עמדו במקום מדרש פיוט הענין (Raschi Pardes p. 43 d). R. Isaak Halevi, Raschi's Lehrer, sagt dasselbe, und nennt zwei Poetanen als Repräsentanten der agadischen Poesie: „Weil der Midrasch nicht mehr vorgetragen wurde, so haben die Frommen, Eleasar b. Kalir aus Kirjat Sefer und Salomo der Babylonier, Pijutstücke zum Gebet nach dem Inhalt der jedesmaligen Perikopen gedichtet": ולפי שאין רגילין הגולה לדרוש בכל מקום מדרש קדושי עליון כגון ר' אלעזר בר קליר מקרית ספר ור' שלמה הבבלי וגלות ירושלם, אשר בספרד וגלות כנעני עד צרפת גם בארץ רומי יסדו מעניני יום טוב אזהרות דחג השבועות וקרובות ויוצרות מעניני מתן תורה (l. c.). Wir werden später Gelegenheit haben, diese interessante Notiz näher zu analysiren. Hier wollen wir nur einen Punkt festhalten, daß das eigentliche Pijut (innerhalb des Gottesdienstes) durch die Vernachlässigung des Midrasch entstanden ist. Betrachten wir die ältern, echten, homiletischen Midraschim oder Agada-Sammlungen, ich meine die Pesikta di R. Kahana, die Rabbas auf den Pentateuch, Midrasch Canticum, M. Kohelet, Tehillim, M. Abu-Gorion (die sicherlich älter sind als sie Zunz zu machen beliebte, jedenfalls älter als Jannaï und Kaliri): so geben sie sich eigentlich als stenographirte Homilien zu erkennen. Jeder Darschan oder Homiletiker trug sie mit Haut und Haar vor und nannte beim Vortrage sämmtliche Gewährsmänner der agadischen Sentenzen. Allenfalls fügte der Eine und der Andere eine eigene Erklärung zu den alten hinzu mit der Formel: דבר אחר „eine andere Weise." Diese homiletischen Vorlesungen waren Bestandtheil des Gottesdienstes und folgten den pentateuchischen und prophetischen Vorlesungen nach. Der Gebrauch, einen agadischen Vortrag innerhalb des Gottesdienstes zu halten, bestand noch in den babylonischen Lehrhäusern in der saadianischen Zeit, wie Nathan Babli (bei Zacuto im Jochasin) tradirt; nur war es beliebt, Halachisches und Agadisches zu verschmelzen und die Vorträge mit einer Frageformel einzuleiten: מתחיל בבעיא אומר ברם צריך את למילף (das.), oder ילמדנו רבינו. (In dieser Weise sind die Scheeltot, einige Piecen der Pesikta, der Rabbas und das M. Tanchuma angelegt.) Nach und nach fanden aber die Gemeinden, namentlich im Chalifat, keinen Geschmack an solchen trockenen, Jahr aus Jahr ein repetirten Homilien. Daher entschlossen sich Agadisten, das midraschische Material durch Versificirung den Gemeinden schmackhaft zu machen. Sie behielten den Hauptinhalt und

wohl auch den *ursprünglichen Ausdruck* bei, wie der Vergleich eines Kalirischen Stückes mit einer Pesikta-Stelle ergibt (Rapoport Erech Millin I, 176). Jannaï, Kaliri und Salomo der Babylonier waren nun *die ersten Agadisten, welche den Midrasch versificirt haben.* Die Aufgabe war nicht leicht. Sie wollten nichts von dem vorhandenen agadischen Material fallen lassen, und mußten noch dazu als poetische Ornamente alphabetische Akrosticha und Reim dabei anwenden. Daher keuchten sie unter der schweren Last. Der Styl der poetisirenden Agadisten oder kurzweg der Poetanen *mußte* hart, schwerfällig und dunkel ausfallen. Der ganze Midrasch sollte im Pijut ohne Einbuße wieder erstehen. Das was Ibn Esra an Kaliri's Compositionen tadelt: Härte, Dunkelheit und Gewaltthätigkeit an der hebr. Sprache, war nicht freie Wahl, sondern gebieterische Nothwendigkeit; ועמדו במקום מדרש פיוט הענין, treffender kann diese Dichtungsart nicht bezeichnet werden. Daher erscheinen Jannaï's und Kaliri's Compositionen so geschraubt neben denen von José b. José, und selbst schlechter als die von Simon b. Kaipha. Diese beherrschten die Agada in freiem Gebrauch, jene dagegen wurden von ihr beherrscht oder richtiger geknechtet. Die letzten haben zwar den Reim voraus, aber sie entbehren der Kraft und Schönheit. Treten wir jetzt an die drei Repräsentanten dieser Dichtungsart, an Jannaï, Kaliri und Salomon den Babylonier näher heran.

Jannaï. Wir haben bisher auf Grund der Notiz von Jehudi b. Scheschet Jannaï vor Kaliri gesetzt. In einer sonderbar klingenden Nachricht wird er als Kaliri's Lehrer und Meister angegeben: „אוני פטרי רחמתים“ ואמר העולם שהוא יסוד ר׳ ינ יי רבו של ר׳ אלעזר בר קליר אבל בכל ארץ לומברדיא אין אומרים אותו כי אומרים עליו שנתקנא בר׳ אלעזר תלמידו והטיל לו עקרב במנעלו והרגו יסלח ה׳ לכל אומרים עליו אם לא כן היה (mitgetheilt von Zunz aus einem Machsor-Commentar in Kerem Chemed III, 25). Mag nun diese Anklage wahr oder erdichtet sein (obwohl es gar nicht denkbar ist, daß eine so geachtete Autorität eine solche im Judenthum unerhörte Handlung begangen), so ist jedenfalls die Annahme bestätigt, daß Jannaï älter als Kaliri ist. Nach dem früher angeführten Zeugniß des R. Gerschom hat Jannaï gedichtet: קרובות לכל סדר וסדר של כל השנה (Jahrg. 1859, S. 406 Anmerk.). Ganz klar ist dieser Ausdruck keineswegs. Er scheint aber sagen zu wollen, Jannaï habe Pijutstücke für die *außerordentlichen Sabbate* gedichtet, deren Haftora's (und vielleicht auch pentateuchische Perikopen) sich auf ein

eigenes Moment beziehen (מעין המאורע). Solche Sabbate hießen, weil sie die Reihefolge der gewöhnlichen Haftora's unterbrechen, Pesikta-Sabbate[1]). Jannaï mag sich nun die Agadas für solche Sabbate zum Thema für seine poetanischen Arbeiten genommen haben. Dafür spricht, daß wir noch von ihm einen ganzen Cyclus (Kerobah) für den Vorpassah-Sabbat (שבת הגדול) besitzen, also hat er wohl auch für die übrigen außerordentlichen Sabbate agadische Liturgieen gedichtet. In einem deutschen Machsor-Codex vom Jahre 1299 (der Breslauer Seminarbibliothek No. I, 2 Bände) findet sich dieser Cyclus, bestehend aus folgenden Theilen: 1) יוצר mit alphabetischen Akrostichen: אתי מלבנון כלה; 2) זולת beginnend אומרת אני מעשי למלך. Dieses hat nach dem Alphabete deutlich das Akrostichon יני in folgenden Versen:

יצאתי אפודה כבעדי קשוריה כלה
נוב וגלגל וגבעון בהם השכמתי לכרמים
— — — — — — — —
יצאתי בהינומא וכתר הלומים

Es finden sich aber noch einige Verse in diesem Stücke für Akrosticha einer langen Namenreihe — שנים — מאו — נוטרת בני אמי — זנחתי ריעי — חדתי — ימים — לאמרתיו. Also etwa יני שמן בן זרחיה, so daß dieser Poetan vielleicht Jannaï Simon ben Serachiah hieß. Im Talmud ist der Name שמעון oft gekürzt in שמן. Vergl. שמן בר אבא = שמעון. Jedenfalls ist der Namen Jannaï gesichert.

1) Zunz hat die Bedeutung des Wortes פסיקתא verkannt und ist dadurch in eine Confusion gerathen, welche seine große Abhandlung über die Pesikta (Gottesdienstl. Vorträge) fast ganz unbrauchbar macht. Er stellt auf (a. a. O. S. 192): „Der Name Pesikta bedeutet: Abschnitt, Section und ist mit Pasuk, Pesik, Piska verwandt, wird daher auch anderweitig als Bezeichnung einer Abtheilung gebraucht." Darauf gründet er seine ohnehin durch die neuaufgefundene Pesikta widerlegte Ansicht von dieser Midrasch-Sammlung. Nichts ist aber falscher als diese Erklärung. פסיקתא bedeutet hier „unterbrechen" und lehnt sich an die Halacha in der Mischna לכל מפסיקין לראשי חדשים לחנכה וכו׳ (Megilla 29 a), d. h. die Vorlesungen an diesen Tagen unterbrechen die laufendeu Vorlesungen. Im Talmud wird die Frage aufgeworfen, ob die außerordentlichen Tage auch die pentateuchischen Perikopen, oder nur die Haftora's unterbrechen: לסדר פרשיות הוא חוזר או לסדר הפטרות (30 b); dazu Raschi (29 b): חוזרין לכסדרן (לאחר פרשיות שקלים וכו׳) לסדר ההפטרות אלמא ההפטרות הופסקו עד הנה אבל לא הפרשיות. Also die außerordentlichen Sabbate und Festtage unterbrechen die Reihefolge der Perikopen oder Haftoras, und die Agadas für solche Tage heißen davon פסיקתא.

3) מגן beginnend אוני פטרי רחמתים alphabetisch bis ל.

4) מחיה Anfang מתים בכל בית בנוף נחנקו alphabetische Fortsetzung ם—ת, der Schluß dazu trägt wieder den Namen ינ׳:

ישמע לאדום כשמע מצרים משא דומה כמשא מצרים
נפרעת מפתרוס בתכלית מכת עשירית ומאדום תפרע וכו׳
ירדו ראמים עמם בכורי מלכות עמים וכו׳

5) Nach ימלוך und ואתה קדוש ein Stück אנא לישע עמך ohne Akrostichon.

6) אנא תשע מכות Akrosticha bis י.

7) אז רוב נסים הפליתה בלילה alphabetisch

8) סלוק beginnend: ובכן אין לפניך לילה.

Da in diesem Cyclus die Nummern 2, 3, 4 und auch 7 (nach Luzatto bei Landshut Amude S. 104) sicherlich Jannaï angehören, so gehören ihm wohl auch die übrigen Stücke, d. h. der ganze Cyclus an. Davon sind in den polnischen Ritus übergegangen No. 1 und 7. Das ist den Männern der Pijutgelehrsamkeit entgangen und mußte mir, dem Laien in diesem Fache, vorbehalten bleiben.

Da Jannaï der erste Poetan ist, dessen Liturgieen in den Kreis der Gebete eingreifen und deren aufeinanderfolgende Glieder zerreißen, so sei hier einer Eigenthümlichkeit gedacht, welche die Pijutgelehrten sich nicht zu erklären gewußt. Beim Aufzählen der einzelnen Bestandtheile eines ganzen מעמד oder Pijutcyclus wird je ein Stück, das auf מגן und מחיה folgt, כרוג genannt. Ueber dieses Wort ist viel hin und her gerathen worden, ohne daß es zu einer befriedigenden Erklärung gekommen wäre. Sie liegt aber auf der Hand. Jannaï hat, so wie auch alle spätern Poetanen, passende Bibelverse in die Pijutstücke für מגן und מחיה eingeflochten, so daß das Ende des Pijuts mit dem Anfange eines Bibelverses und das letzte Wort des letzten Bibelverses mit dem Anfange eines darauffolgenden Pijutstückes gleichklingt. Es ist ein Ineinandergreifen von Bibelvers und Pijut. Jannaï z. B. läßt מגן mit dem Worte schließen: כבעת חציתה; darauf ונאמר רנע ימותו — כתוב ויהי בחצי הלילה ביד וביָמין תסמכנו וכו׳, und darauf: חצות לילה — ויסדו אביר לא ביד. Bei מחיה Schluß: קמו ויצאו בלילה, dann — כתוב ויקם פרעה לילה ונאמר וסכרתי את מצרים — ונא׳ ונבקה רוח מצרים — ונ׳ וננף ה׳ את מצרים — ונ׳ בחסר ובכפן גלמוד — שואה ומשואה, und endlich darauf das sich anschließende Pijut: שואה ומשואה הפיל צר לשוחה. Es ist bekannt, daß in den gedruckten Machsorim die Bibelverse wegblieben. Diese Bibelverse mit dem homöoteleutischen Pijutverse

werden mit dem Kunstausdrucke כרוג bezeichnet (Churug', nicht Kherug' wie Zunz hat), d. h. Endung, Ausgang (im Arabischen) von dem Ineinandergreifen der Ausgangswörter. Auch in der arabischen Poesie kommt כרוג als Terminus technicus vor.

Jannaï's Reim müssen wir auch einige Aufmerksamkeit schenken, da er für uns der erste reimende Poetan ist. Man erkennt leicht, daß er in diesem Kunstmittel ein Anfänger war. Er reimt nicht bloß: מֶלֶךְ mit דֶלֶךְ, sondern auch: תצלח ותרכב תצרח ותתקף zusammen. In No. 4, das seinen Namen trägt, reimt Jannaï:

ישע שָׁמוּר
הוא ליל שִׁמּוּר
אמר שׁוֹמֵר
אתא קץ אַשְׁמוּר

Daß er ein Palästinenser war, hätte man aus seinem Namen erkennen sollen. So wenig auch auf Zunzen's geographische Vertheilung der Namen zu geben ist, so ist es sicher, daß der Name Jannaï nicht in Babylonien vorkam und noch viel weniger in Europa. Sein Zeitalter läßt sich nicht genau bestimmen. Wir haben oben gefunden, daß er gleich Kaliri vor 800 gelebt haben muß. Daß er nicht der vorislamitischen Zeit angehört, dafür spricht die Anwendung des Reimes. Auch aus einem Stücke seines Cyclus läßt sich diese Annahme bestätigen. Zum Schlusse von No. 2 beklagt er sich über den Hohn von Seiten der Töchter Seirs (Edoms) und seines Schwiegervaters, d. h. Ismaels, der Mohammedaner: יקדת אש בלבי מבעירו בנות שעיר וחותן שכנות וחברות. Offenbar hat ihm der Poetan Schefatia (im Pismon ישראל נושע) diese Wendung nachgedichtet: כלה שעיר וחותנו. Dieser Dichter blühte wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts zur Zeit des byzantinischen Kaisers Basilius Macedo (vergl. m. Geschichte B. V S. 274). Sonst repräsentirt bei Jannaï Edom der verkörperte Antagonismus gegen Israel, man darf aber nicht daraus schließen, daß er in einem christlichen Lande gelebt hat.

Selbst in den wenigen von Jannaï erhaltenen Fragmenten ist seine Manier kenntlich, Agadas mit dem Pijut zu verweben; das Stück No. 7 ist voll davon. Von poetischen Schönheiten ist in Jannaï's liturgischem Cyclus keine Spur, er stehet eben so tief unter José b. José, wie etwa Ibn Abiturs Maamad gegen den von Jehuda halevi. No. 1 hat indessen eine poetische Wendung. Das Hohe Lied haben zwar Agadisten und Kirchenschriftsteller von jeher

als einen Dialog zwischen Gott und Israel (als Geliebte gedacht) oder zwischen Gott und der Kirche erklärt. Diese typologische Auffassung entlehnte auch Jannaï der Agada, hat aber das Verhältniß so dargestellt, als wenn Mose und Ahron, gleichsam wie Mittler, die Sehnsucht des Bräutigams und der Braut nach inniger Verbindung zu befriedigen suchen. Egypten schildert er als ein neidisches Weib, welches die Schönheit der Braut und das ihr bevorstehende Glück zu zerstören sich bemüht. Der Bräutigam aber vereitelt die Intriguen des boshaften Weibes durch gehäufte Plagen und beschleunigt eine hochzeitliche Verbindung mit seiner Verlobten.

(Fortsetzung folgt.)

Analekten zur Literatur der spanisch-portugiesischen Juden.

Die Abendanas *).

Als Justa Pereyra, die Gemahlin des c. 1590 mit ihr in Amsterdam eingewanderten Francisco Nuñes Pereyra, die Stammmutter der Abendanas, zwei Söhne im zartesten Alter verlor, schob die fromme Frau den Tod ihrer Kinder auf die Weigerung des Vaters, die Beschneidung an sich vollziehen zu lassen. Sie trennte sich von ihm, bis er sich der Operation unterworfen und den Namen David Abendana angenommen hatte [2]). Aus dieser Ehe entsproß

Manuel Abendana,

welcher sich dem Studium des jüdischen Gesetzes widmete und die Würde eines Chacham in Amsterdam bekleidete [3]), und

David Abendana,

welcher sich durch Wort und That um das Judenthum verdient gemacht hat [4]).

---

*) Vgl. vor. Jahrg. S. 386 ff.

2) *Sephardim*, 168.

3) *Barrios*, Casa de Jacob, 9; Arbol de las Vidas, 81:
Manuel Abendana, aclara
Los ojos de la agudeza,
De tres Jesibot cabeça
En ombros de la ley clara

4) *Barrios*, Arbol de las Vidas, 92:
Canta *Abraham de David*
Abendana, Ave Helandesa,
Con el retorico pico,
Que al mosayco nido eleva.

Bedeutender und deshalb auch bekannter als diese Genannten, sind die gelehrten Brüder

Jacob und Isaac Abendana.

Jacob Abendana war der Sohn des Kaufmanns Joseph Abendana und wurde im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts zu Hamburg geboren[5]). Zu seiner Ausbildung begab er sich nach Rotterdam, woselbst er mit Josijahu Pardo, Imanuel Abeuatar Melo u. A. die Akademie de los Pintos besuchte[6]). Nach Beendigung seiner Studien wurde er als Chacham nach Amsterdam berufen und bekleidete die Würde eines Rosch an der wohlthätigen Anstalt Maskil el Dal[7]). Gleich in der ersten Zeit seines dortigen Aufenthaltes machte er die Bekanntschaft des damals noch in Breda lebenden, spätern Leydener Professors Antonius Hulsius. Dieser gelehrte protestantische Theologe suchte bei dem in der hebräischen Sprache und Dialectik sehr erfahrenen Abendana Belehrung und Auskunft aller Schwierigkeiten und Dunkelheiten, die ihm in seinen Studien aufgestoßen waren. Was Obadja Seforno für Reuchlin, Jacob Aboab und David Nieto für Unger, der bis jetzt unbekannte Seeligmann Jud[8]) für Ratichius gewesen ist, das war Jacob Abendana für Hulsius, aber „in seinem theologischen Eifer drückte auch dieser Geist-

5) *Barbosa*, Bibl. Lusit. II, 469: nacco em a cidade de Amburgo de pays portugues. Lindo's Bericht in seiner History of the Jews in Spain and Portugal, 370 über Abendana ist durchweg irrthümlich und darf auf Berücksichtigung keinen Anspruch machen.

6) *Barrios*, Insigne Jesiba de los Pintos (2).

7) *Barrios*, Maskil el Dal, 109:

Fue Jacob Abendana
El que primero
La presidio,
Oy en London Jaxam ruiro.

8) Seeligmann Jud war der Freund des als Reformator deutschen Schulwesens bekannten Wolfgang Ratichius, besorgte für ihn den Einkauf jüdischer Werke und diente auch seinem Freunde gewissermaßen als Lehrer in der hebräischen Sprache und Literatur. Während des 30jährigen Krieges wanderte er von einem Orte zum andern, hielt sich in Frankfurt a. M., in der Vorstadt Regensburg und andern Orten Süd-Deutschlands auf und starb in der gräßlichsten Armuth. Auch nach seinem Tode sorgte Ratichius für seine zahlreiche Familie, als deren Gönnerin besonders die Herzogin von Dessau genannt wird. Ein interessanter Briefwechsel zwischen Ratichius und Seeligmann Jud befindet sich in den 9 Bänden starken Briefsammlungen des erstern, welche handschriftlich auf der herzoglichen Bibliothek zu Cöthen aufbewahrt sind und auf die wir gelegentlich zurückkommen.

liche seinen Dank in Bekehrungsversuchen aus." Die Erklärung des 9. Verses im 2. Cap. des Haggai rief einen Briefwechsel[9]) zwischen Beiden hervor, der in keiner andern Absicht war begonnen worden, als den חכם גדול בישראל וסופר מהיר בתורת ה׳, wie Abendana in einem Briefe genannt wird, von der Wahrheit der christlichen Religion zu überzeugen. Während dieser Controverse, auf welche näher einzugehen hier nicht der Ort ist, wurden auch Abendanas Additamenta zu den מכלל יופי unter dem Titel לקט שכחה in Amsterdam gedruckt. Schon am 21. Januar 1660 konnte er Hulsius die ersten 14 Bogen schicken und noch vor Ablauf des März hatte das ganze, aus 30 Bogen bestehende Werk die Presse verlassen[1]). Im Subscriptionspreise kam es auf 10 Gulden zu stehen. Zur Aufnahme von Subscribenten hatte sich Abendana in eigener Person nach Leyden begeben und auch seinem christlichen Freunde zu gleichem Zwecke eine Liste mit der Bemerkung übersandt, daß bei Partien von 100 Exemplaren er den Bogen mit einem Stüber ablassen würde. Auch nach Harlem wollte er eine Reise unternehmen, dort mit Hulsius zusammentreffen und die Gelehrten dieses Ortes bewegen, auf sein Werk zu subscribiren[2]). Nicht ohne Interesse dürfte für unsere Leser die Meinung Hulsius über die Aufnahme von Subscribenten u. a. m. sein, weshalb wir seine Worte in der Ursprache mittheilen wollen[3]):
„נראה לי שהתועלת יביא הספר הזה גדולה היא מאוד ומי יתן ויהיה
נכתב בלשון לאטיני כדי לזכות בו גם את האחרים זולת עם יהודי ואם

9) Der Briefwechsel selbst, bestehend aus 5 Briefen von Hulsius und 3 von Abendana, wurde in der Zeit vom 24. Septbr. 1659 bis zum 16. Juni 1660 geführt und erschien unter dem Titel: „ויכוח עברי, disputatio epistolaris hebraica, aut Hulsii cum Abendana de loco Hagg. II, 9, quinque epistolis Hulsianis et tribus Abendan. comprehensa, et cum versione latina seorsim edita, Lugd. Batav. 1669. 4. Auch als Anhang in *Hulsii* Nucleus Prophetiae (Lugd. Batav. 1683. 4.) 1241—1303.

1) Amsterdam 1660, vergl. auch *Hendreich*, Pandect. Brandenburg. (Berl. 1699) Fol. 12.

2) Vergl. den 6. Brief Abendana's: „בשבועה שעברה הייתי בעיר ליר״ה ושם עשיתי שטר אשר חתמו בו אנשים חכמים וידועים קחת ספר אחד בעד ערך עשרה זהובים והנני שולח טופס אחד ממנו לחתום בו שמך הטוב ותעשה עמי חסד ואמת להשתדל עם מכירך שיחתמו את שמם ובזה ארע כי מצאתי חן בעיניך ואם תוכל למצא איש שיקנה כך איזה מאות מהם אתן כל דף בעדו פרוטה מזאת העיר שנקרא שטואיר.... ושמחתי עד מאוד בשמעי בעיר ליד״ה שיבא אדני להארלים בחדש הבא עלינו לשלום ואשאל ממך תודיעני אשר תבא שמה כדי שנתראה פנים וגם נשתדל עם חכמים אחרים אשר ימצאון שם בעיר שיקחו כל אחד ספר ויחתמו את שמם על השטר....“

3) 7. Brief, d. 6. April 1660.

היה לי שמוש הדפוס ברצון הייתי נוער חצני להעתיקו. גם הייתי מתעסק להפקידו ודברתי עליו עם איזה חכמים אבל לא מצאתי בהם שרוצה לחתום שמו בשטרך כי אינם יודעים את לשון העברי עד כלל היופי שיבינו ספר מכלל היופי. וסוחרי ספרים במדינה הזאת שהם כמעט כולם דבקים באמונה דרומי אינם קונים ספרים עבריים בסבה שכמריהם לא ידעו שום דבר מלשון הזה ויותר מקצתם אינם מכירים רק את אותיותיו. והנני מיעד לאדוני לקבל ספר אחד בעד ערך נכון אחרי שאראה אותו משולם לא היתה מריבה ביני ובינך על זה. ואם אוכל לעבוד את אדוני ולעשות- לו חפץ בעיר הארל"ם ובכנסת מכירי הרועים אעשהו בכל לבי והייתי מראה לכלם ששמך וחכמתך היא גדולה ויקרה בעיני." Sobald Abendana merkte, daß die Correspondenz mit dem befreundeten Theologen einen ernstern Charakter annahm, als er vermuthet hatte, ließ er dieselbe fallen und würdigte das letzte Schreiben, in welchem Hulsius seine unlautere Absicht ziemlich deutlich zu erkennen gab, keiner Antwort.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieser Bekehrungsversuch unsern Abendana zu einer Arbeit veranlaßte, durch welche er seinen damals noch spanisch redenden Glaubensgenossen einen wesentlichen Dienst leistete, es ist dieses die mit kurzen Anmerkungen versehene spanische Uebersetzung des Kusari, welche unter dem Titel: Cuzary, libro de grande sciencia y mucha doctrina.... nuevamente traduzido del Ebrayco en Español y comentado por el hacham R. Jaacob Abendana, con estilo facil y grave em Amsterdam año 5423 erschienen ist.

Diese Uebersetzung, welcher der Commentar Muskato's „fast ausschließlich zu Grunde gelegt ist[4)]," wird von Richard Simon sehr hochgeschätzt und der Buxtorfschen vorgezogen, „indem sie in der That genauer und sorgsamer ist.[5)]"

Nach dem am 17. Jjar (29. April) erfolgten Tode des Londoner Chasans R. Josua de Sylva wurde Jacob Abendana (c. 1680) zu seinem Nachfolger ernannt[6)]. Dort vollendete er die zur Belehrung seiner Glaubensbrüder unternommene spanische Uebersetzung der Mischna sammt den Commentaren des Maimonides und Bartenora, der sich Surenhus bei seiner Bearbeitung bediente und welche der durch sein lateinisches Werk über Kabbale bekannte Rosenroth handschriftlich besessen haben soll[7)].

---

4) Cassel, Einleitung zum Kusari (Leipzig 1853 XXXII.

5) *De Rossi*, Dizun. Storic. Deutsch von Hamburger (Leipzig 1839), 2.

6) Vgl. den im Texte folgenden Auszug aus einem Briefe R. David Nieto's.

7) *Wolf*, Bibl. Hebr. I, III, s. v., *De Rossi*, l. c., 2.

Wohl mehr als 40 Jahre stand Jacob Abendana der Amsterdamer und Londoner Gemeinde als Chacham vor; denn ist auch das Jahr seiner Berufung nicht angegeben, so glauben wir doch, es nicht später als 1655 ansetzen zu dürfen. In diesem Jahre hielt er den beiden jüdischen Märtyrern Abraham Nuñez Bernal und Isaak de Almeyda Bernal[8]) eine Leichenrede, welche in den von Jacob Bernal gesammelten „Elogios que zelosos dedicaron à la felice Memoria de Abraham Nuñez Bernal que fue quemado vivo santificando el nombre de su criador en Cordova 3 Mayo año 5415“ von S. 163—171 enthalten ist. Sein Tod erfolgte am 3. Tischri 5456 (12. September 1695)[9]) wie sein Nachfolger im Amte, R. David Nieto in folgender Stelle eines Briefes an Unger mittheilt[1]):
הח' ר' יעקב אבן דנה[2]) העתיק ללשון ספרדי ספר הכוזרי עם קצת פירוש והוא הוא אשר שלחתי מן הספרים למעלת הדרת כבודך והוא היה רב בק"ק הזאת כמה שנים ומת בג' תשרי תנ"ו לב"ע וקודם לו היה הח' ר' יהושע די סילוא שמת ביו' אייר תל"ט...

Häufige Verwechselung mit dem kinderlos aus der Welt geschiedenen Jacob Abendana hatte sein ebenfalls kinderlos verstorbener Bruder Isaac Abendana zu erfahren.

Während seines Aufenthaltes in Amsterdam unterstützte er seinen Bruder Jacob bei der Herausgabe des מכלל יופי, begleitete ihn später nach England und erlangte in Oxford, woselbst er sich gegen 1674 niederließ, die Doctorwürde. Die medicinische Kunst hat er nie geübt[3]), wie R. David Nieto an Unger ausdrücklich schreibt:

---

8) Sephardim, 260.

9) Sein Todesjahr wird von den verschiedenen Bibliographen falsch angegeben: ***Barbosa*** l. c. II, 469; morreo o anno de 1690; ***Antonio Ribeiro dos Santos*** in den Memorias d. Literat. Portugueza III, 277, läßt ihn 1685 (nach Möller) sogar in Oxford sterben; ***Wolf***, l. c. III, 439 f.: 3 Tischri 1696, so auch ***De Rossi***, l. c., 2. Das Richtige hat bereits Zunz, Gottesdienstliche Vorträge (Berlin 1832) 434, Note a, Jost in seinem neuesten Werke, Geschichte des Judenthums und seiner Secten (Leipzig 1859) 235, 1696. Steinschneider's Angabe (Jewish Literature, 231) ist bereits durch Jost, freilich ungenau, in der Allgem. Zeitung des Judenthums (Febr. 1859) verbessert.

1) Dieser Brief befindet sich nebst mehreren Anderen von Jacob Aboab und Cantarine an Unger handschriftlich auf der Hamburger Stadtbibliothek.

2) In den oben erwähnten Briefen an Hulsius unterschreibt er sich אבנדנה ס"ט (Dieses ס"ט [vielleicht סופו טוב] übersetzt Hulsius durch S. T., Sanctus Theologus 7).

3) Wiewohl ***Wolf***, Bibl. Hebr. III, 539 ausdrücklich bemerkt: „Doctorem medicum appellavi (I, 627), sed talem fuisse R. David Nieto in

„ר' יצחק אבן דנה לא היה רופא ואיני יודע באיזו שנה נפטר, וגם כן לא ידעתי ולא שמעתי ולא ראיתי ממי ספר חזוק אמונה נעתק ללשון ספרדי לא בכ"י ולא בדפוס ולא היו בנים לא לו ולא לאחיו", wohl aber soll er Vorlesungen über hebräische Literatur gehalten haben. Wie sein Bruder, stand auch er mit christlichen Gelehrten, namentlich dem 1721 verstorbenen Dasso in Verbindung; „nous avons encore de notre Docteur deux lettres inédites adressées à Buxtorf fils, l'un en hébreu, l'autre en latin"[4]).

Außer einem jüdischen Kalender, welchen er 1695 in englischer Sprache in Oxford erscheinen ließ und dem eine englisch geschriebene Abhandlung (36 Seiten) über Gesetze und Gebräuche für die Bußtage angehängt ist[5]), übersetzte er die Mischna in's Lateinische in 6 Quartbänden, welche handschriftlich in der Bibliothek zu Cambridge aufbewahrt werden[6]).

Isaac Abendana starb zu London; kein Grabstein schmückt die Stelle, welche seine irdischen Reste aufnahm![7])

Auch ein dritter Bruder

Daniel Abendana

versuchte sich als Schriftsteller in dem 1689 verfaßten, dem „sehr gelehrten Herrn" Isaac Levi Ximenes gewidmeten, handschriftlich vorhandenen Werke: „Repuesta à las proposiciones de uno que siendo de la nacion judaica por se monstrar tan catholico romano quiso que se respond. a ellas (109 S. in 4)[8]).

---

epistola ad B. Ungerum negat, zählt ihn *Carmoly*, Histoire des Médecins juifs, I, 178 unter die jüdischen Aerzte und beruft sich auf Wolf: „Médecin distingué *d'Espagne*(!) (Wolf, Bibl. Hebr. I et III 1141) *après avoir parcouru presque toute l'Europe*, il se fixa en Angleterre, où il devint interprète de la langue hébraïque à Oxford. Plus-tard il se rendit à Cambridge, *où il pratiqua la médecine jusqu'à une extrême vieillesse.*"

4) *Carmoly*, l. c. I, 178.

5) *Wolf*, l. c. I, 627.

6) *Barbosa*, l. c. II, 469; *Bartolocei*, Bibl. Rabbin. III, 836, 4829, *De Rossi* l. c. 2. u. A. Vergl. auch Schröder, Hamburg. Gelehrten-Lexicon (Hamburg 1854) I, 3.

7) בקבר ר' יצחק אבן דנה לא יש מצבה heißt es in dem Briefe Nieto's an Unger.

8) *Carmoly*, Revue Orient, II, 112.

Recensionen und Anzeigen.

Mélanges de philosophie juive et arabe par S. Munk membre de l'institut. Paris chez A. Frank, libraire rue Richelieu, 67. 1859.

Im vorigen Jahre hat Munk die Fortsetzung seiner mélanges etc." erscheinen lassen. Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß auch diese Lieferung durch dieselbe Gründlichkeit einerseits und durch dieselbe Nettigkeit andererseits, die man an den Arbeiten Munks gewohnt ist, sich auszeichnet. Wir begnügen uns, durch ein gedrängtes Referat dem Leser einen Ueberblick über die Reichhaltigkeit des Inhaltes zu geben.

Die Lieferung beginnt mit dem Nachweis der Quellen, aus denen Ibn Gebirol seine im Mekor Chajim vorgetragene Lehre geschöpft hat, und anerkennt die Thatsache, daß die Substanz der Gebirol'schen Lehre neuplatonisch ist. Die Frage dagegen, ob G. die Werke des Plotin und des Proklus gelesen habe, glaubt der Herr Verfasser verneinen zu müssen, wenn er auch, was unzweifelhaft, die Philosopheme der genannten Männer bis in die kleinsten Details gekannt habe. Diese Kenntniß könnte G. aus den pseudonymen, dem Empedokles, Pythagoras, Platon und Anderen zugeschriebenen Werken geschöpft haben, die nichts anderes als neuplatonische Compilationen waren. Namentlich bietet, wie der Herr Verf. durch reichliche Citate nachweist, das pseudonyme, dem Aristoteles zugeschriebene Buch: „die Theologie", das uns die arabische Literatur aufbewahrt hat, an den meisten Stellen eine fast verbuelle Reproduktion der Plotinischen Lehre. Die Gründe, die den Verf. bestimmen, ein directes Studium des Plotin von G. zu verneinen, sind, daß die Araber den Plotin niemals citiren und nicht einmal seinen Namen kennen. Freilich glaubt Ref. auf die Thatsache aufmerksam machen zu müssen, daß der Herr Verf. in der frühern Lieferung seiner „Mélanges" S. 73 gewiß mit Grund eine Verwechselung des Namens Plotin mit Platon statuirt — auch in der Kreuzer'schen Ausgabe des Plotin im Register geschieht einer solchen Verwechselung Erwähnung — und daß ferner der vom Verf. vielfach citirte Scharastani die Lehren des Scheich al Jaunani vorträgt, der wie auch Haarbrücker in den Noten zu seiner Uebersetzung anerkennt, nach dem Inhalte der Lehren kein Anderer als Plotin sein kann. Außerdem werden ja Porphyrius und Proklus häufig von den Arabern citirt.

Der Verf. geht hierauf an die Besprechung der Schicksale, welche die Philosophie des Gebirol erfahren. Den bemerkenswerthen Umstand, daß die arabischen Philosophen, ja selbst jüdische wie Maimonides, auch nicht die geringste Notiz vom Mekor Chajim nehmen, erklärt der Verf. zum Theil aus dem religiösen Bedenken gegen diese Philosophie, zum Theil — und das ist gewiß der Hauptgrund — aus der allmäligen Verdrängung des reinen Neuplatonismus durch den blos neuplatonisch gefärbten Aristotelismus. Dennoch sind jüdische Autoren zu nennen, aus deren Billigung, und andere, aus deren bitterem Tadel die Bedeutung Gebirols bis auf Maimonides' Auftreten ersichtlich ist. Der Verf. theilt aus der in der Bodlejana handschriftlich vorhandenen arabischen Rhetorik des Moses ben Esra (erste Hälfte des 12. Jahrh.) eine Stelle mit — im Anhange ist auch der arabische Wortlaut der Stelle gegeben — in der Gebirol's poetischer Begabung die reichlichsten und vollsten Lobsprüche ertheilt werden, und auch der ideale, dem Diesseits abgewandte Zug seines Wesens, der seine Philosophie kennzeichnet, sehr charakterisch hervorgehoben ist. Außerdem glaubt der Verf. sowohl in den Fragmenten des Arugat Habosem von Moses ben Esra als auch in einzelnen Stellen des Abraham Ibn Esra, der auch sonst die allegorischen Bibelauslegungen des G. hie und da citirt, ja sogar in einzelnen Stellen des Kusari Spuren von Benutzung des Mekor Chajim zu finden. Darauf bespricht der Verf. die scharfe Polemik des Abraham ben David (Emuna Rama) gegen G. [1]), und meint, daß neben den oben erwähnten allgemeinen Gründen vielleicht speciell diese Polemik beigetragen haben mag, G's Lehre zu discreditiren, da von nun ab eine nur spärliche Bekanntschaft jüdischer Autoren mit G.'s Buche

1) Bei dieser Gelegenheit kann Ref. die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die mehr als zweideutigen Aeußerungen G.'s über die Willensfreiheit des einzelnen Menschen und der schädliche Einfluß dieser Aeußerungen den Abraham ben David wohl bewogen haben, sein Werk gerade mit der Frage über die Willensfreiheit zu beginnen. Man lese z. B. Gebirols Worte (Tractat 3, 44): ומזה יתגלה לך סוד גדול ועניז נכבד והוא כי תנועת השפל מהעצמים הכלליים היא מפני תנועת העליון מהם ועבודתו להם ושהם משועבדים להם מזה הצד עד שתגיע התנועה אל העצם העליון וימצאו כל העצמים עובדים אותם ומשועבדים אליו ונמשכים אחריו עומדים אצל דברו ואני חושב כי הנהגת הנפש הפרטית נמשכת אחר הנהגת העולם הכללי וזו היא הדרך להגיע אל ההצלחה השלמה והשגת התענוג האמתי שהוא כונתנו, und vergleiche damit den Anfang des Emuna Rama bis er auf Gebirol zu sprechen kommt, und man wird es nicht unwahrscheinlich finden, daß er mit dem דבר סרה על האומה neben anderem vorzugsweise den von uns bezeichneten Punkt meint.

sich zeigt. Nachdem nun der Verf. eine Digression gemacht, um die Jugend des Sohar zu constatiren, glaubt er die Frage, wie die Kabbalisten zur Kenntniß des Neuplatonismus gekommen seien, durch die Annahme, sie seien mit dem G.'schen Buche und mit den genannten Quellen des G. bekannt gewesen, beantworten zu können, so daß G. als einer der Begründer der speculativen Kabbala angesehen werden müsse. Der Verf. parallelisirt darauf Einiges aus dem Sohar mit Stellen aus dem Mekor Chajim. Die Aeußerung des Verf. S. 286 Note 2: „Dans plusieurs passages du Zohar le monde superieur est présenté comme le mâle ou la forme et le monde inferieur comme la femelle ou la matière“ können wir in den als Beispiel angeführten Worten: כל מה דעבד הקב"ה עילא ותתא כלא ברזא דדכר ונקבא nicht wiederfinden, da diese Worte nur heißen können, daß sowohl in der obern als in der untern Welt Alles aus Männlichem und Weiblichem (Form und Materie) constituirt ist. Die Parallelen sind allerdings evident, aber über das Ganze erlaubt sich Ref. die Bemerkung, daß, da einmal G.'s Mekor Chajim bei weitem als Quelle für die speculative Kabbala nicht ausreicht und der Herr Verf. deshalb mit Recht der Kabbala den primären Quellen näher als G. liegende anzuweisen sich veranlaßt sieht, man überhaupt den besondern Einfluß des Mekor Chajim in den allgemeinern der neuplatonischen Philosophie aufgehen lassen muß [2]). Ref. erklärt sich nämlich die Entstehung der neuern oder eigentlich sogenannten Kabbala als eine Reaction und als eine Nachahmung zugleich. Obgleich nämlich der Neuplatonismus unter den Arabern, dann ebenso unter den Juden vorzugsweise durch Maimonides, dem Aristotelismus hatte weichen müssen, so war er doch keineswegs untergegangen, mußte vielmehr seinen Reiz und seinen Einfluß auf solche Gemüther fortbehaupten, denen eine phan-

2) Ref. könnte sich zur Constatirung, wie früh auch bei den Juden die Bekanntschaft mit dem Neuplatonismus angetroffen wird, auf die zwei von Pinsker in den jetzt unter der Presse befindlichen Beilagen zu den Lekute Kadmonijot S. 47 ff. abgedruckten Briefe des Menachem aus Ghazna berufen, der nach dem Herausgeber zu Saadias Zeit lebte und, wie leicht zu sehen, eine entschiedene Bekanntschaft mit dem Neuplatonismus verräth, da er von aristotelisch-jüdischem Standpunkte aus gegen denselben polemisirt. Aber Ref. ist der Meinung, daß man diese Briefe nicht lesen kann, ohne auf den Verdacht zu kommen, daß man einen fleißigen Moreleser vor sich hat. Die Briefe lesen sich nämlich durchaus wie epitomirte und in Reim gebrachte Reminiscenzen aus dem More.

tasievolle Anschauung gemäßer ist als verständige, aber nüchterne Syllogismen. Zu allen Zeiten gibt es ja zwischen dem logisch besonnenen Denker und dem phantasievollen Dichter einen Streit, in dem sich beide Theile kaum verstehen. So erklärt sich nicht die Polemik, denn die begreift sich von selbst, aber die Unterschätzung, die sich in früherer Zeit Abraham ben David gegen Gebirol zu Schulden kommen läßt. Nachdem nun die Richtung des Abraham ben David und ähnlicher Männer in Maimonides ihren größten und klassischen Vertreter und Vollender gefunden hatte, entstand die neuere Kabbala aus allen den der Maimonidischen Richtung feindseligen Elementen. Und zwar sehen wir die Reaction, von der wir sprachen, in der Zugrundelegung des Mystischen statt des Logischen, des Neuplatonismus statt des Aristotelismus. Und die Nachahmung darin, daß die Kabbala nach der Zeit des Maimonides ja eigentlich nichts weiter ist als die Ausgleichung des Neuplatonismus mit den jüdischen Religionsquellen, gerade wie der More die Ausgleichung des Aristotelismus mit derselben Quelle ist. Daß die Ausgleichung in den Systemen der Kabbala schrankenloser und willkürlicher ist, liegt im Wesen dieser Richtung. Daß man ferner, um mit einem Gegner wie dem More fertig zu werden, auf die Ausflucht kam, durch Pseudepigraphien die in der Hauptsache neuplatonische Speculation als altjüdisch, als traditionell, kurz als Kabbala zu erklären, ist begreiflich. Daß aber bald an die Stelle der Absicht Naivität kam, ist ebenso erklärlich. In Werken wie das ספר האמונות von Schemtob und ähnlichen zeigt es sich handgreiflich, daß wir in der Kabbala einerseits und in der durch Maimonides herrschend gewordenen Richtung andererseits zwei schroff sich entgegenstehende philosophische Richtungen haben, wie ja wiederum dasselbe sich herausstellt in den mit Bewußtsein vollzogenen Versuchen mancher Kabbalisten (Isaac Ibn Latif), beide extreme Richtungen zu vereinigen. Doch ist hier nicht der Ort, auf diese Dinge näher einzugehen. — Der Verf. bespricht hierauf den Einfluß, den Gebirol, um die Mitte des 12. Jahrhunderts von Dominikus Gundisalvi mit Hülfe eines Convertiten, Johann Avendeath, in's lateinische übersetzt, unter dem corrumpirten Namen Avicebron oder Avicebrol auf die christlichen Schulen geübt. Albertus Magnus und Thomas von Aquin strengten ihren Scharfsinn an, um ihn zu widerlegen, und Duns Scotus hatte die Kühnheit, mit der gewissenhaftesten Anhänglichkeit an die katholischen Dogmen ebenso gewissenhaft die Consequenzen der Avicebronischen Theorie von der universellen Materie auf sich zu nehmen. Der Name

Avicebron wurde in den Streitigkeiten zwischen den Thomisten und Scotisten oft gehört, und noch im 14. Jahrhundert von den italienischen Neuplatonikern citirt. Jordano Bruno endlich hat den fons vitae zu Rathe gezogen.

Was die jüdischen Autoren betrifft, so kennt ihn Samuel Zarza (14. Jahrh.) aus den Auszügen des Falaquera, Ali ben Joseph Habillo (15. Jahrh.), der einige Schriften des Thomas in's Hebräische übersetzt, erklärt geradezu den Namen Avicebron durch Ibn Gebirol, Isaac Abravanel und ebenso sein Sohn Juda (Leo Hebraeus) citiren ihn: die letzten Autoren, die seiner erwähnen, sind Moses Almosnino (16. Jahrh.) und Joseph del Medigo (17. Jahrh.).

Dieser Arbeit über Gebirol schließt sich, wie der Verfasser sagt, ein Resumé der Geschichte, wie wir sagen könnten, eine Geschichte der Arabischen Philosophie an. Als Grundlage für diese ausgezeichnete Arbeit dienten dem Hrn. Verf. seine bekannten Artikel im dictionnaire des sciences philosophiques. Aber mit des Hrn. Verf. gewohnter Gründlichkeit haben diese Artikel an zahlreichen Stellen Erweiterungen, Berichtigungen und Anmerkungen, die reich an belehrenden Einzelheiten sind, erfahren. Wir orientiren darüber den Leser am besten, indem wir des Hrn. Verf. eigene Worte, Vorrede Seite VII anführen: „Ich habe in diesen Skizzen die wichtigsten Resultate meiner Untersuchungen zusammengestellt und mich namentlich bemüht, nach den Originalen das Hervorstechendste und Eigenthümlichste der zum größten Theile Aristoteles und seinen Commentatoren entlehnten Lehren der bedeutendsten arabischen Philosophen zu geben. Die biographischen Einzelheiten, die ich zusammenstellen konnte, sind aus den authentischsten Quellen geschöpft; wenn sie bisweilen unvollständig sind, so kann ich wenigstens für ihre historische Genauigkeit bürgen, und sie werden reichlich die von den Geschichtschreibern oft wiederholten Fabeln ersetzen. — Die Philosophie des Ibn Badja, bisher fast vollständig unbekannt, ist mit ganz besonderer Sorgfalt auseinandergesetzt, und ich habe eine bis in's Einzelne gehende Analyse und Auszüge aus dem Hauptwerke dieses Philosophen gegeben, von welchem der Artikel des dictionnaire nur die Lineamente enthielt. Die Notiz über Ibn Roschd hat in gleicher Weise wichtige Vermehrungen enthalten, und ich habe dabei namentlich gesucht, gewisse biographische Daten besser zu präcisiren und die gegebenen vermittelst neuer Untersuchungen zu vermehren."

Den Schluß der Lieferung macht ein historischer Abriß der Philosophie bei den Juden, dessen Text gleichfalls vom Hrn. Verf.

zuerst im dictionnaire veröffentlicht wurde. Von nicht geringerer Wichtigkeit jedoch sind die Anmerkungen, die der Verf. zum ersten Male in den archives israélites (März, Juni, August 48) erscheinen ließ. Beides, Text wie Noten, ist bereits 1852 in's Deutsche übersetzt und mit werthvollen Anmerkungen bereichert worden von Dr. Beer. Der jetzt aufs neue mit den Noten abgedruckte Artikel hat gleichfalls hie und da dankenswerthe Bereicherungen erfahren.

Nicht unerwähnenswerth endlich ist der Appendix. Er enthält: 1) den arabischen Text der oben angeführten Worte des Moses ben Esra; 2) den arabischen Text dreier gegen Ibn Roschd gerichteten Epigramme; 3) eine Notiz über Alpetragius; 4) eine Notiz über Leon den Hebräer (Juda Abravanel); 5) Zusätze und Berichtigungen zum ganzen Werke.

Wir brauchen nach dem Gesagten wohl nicht erst hinzuzufügen, daß das Buch mit zu den belehrendsten Büchern gehört, die in neuester Zeit erschienen sind.

M. J.

Antikritik.

Diese Blätter brachten im Sepeember- und Octoberhefte v. J. eine ausführliche Recension meiner „Zoologie des Talmuds" von der Hand des jungen, aber tüchtigen Gelehrten Hrn. Dr. Perles. Da mich jeder nachgewiesene Irrthum zum Danke verpflichtet, so hat Hr. P. vielfachen Anspruch auf meine Dankbarkeit, da er in mehreren Punkten Recht gegen mich hat; da ich aber in weit mehreren der von ihm besprochenen Punkte im Rechte zu sein glaube, so wird der Herr Redacteur wohl einer Antikritik den Raum nicht versagen, da es bei einem wissenschaftlichen Streben nicht um das Rechtbehalten, sondern um das Richtige zu thun ist. Das Verdienst des Hrn. P. bleibt deshalb ungeschmälert, nur möchte ich meinem Buche unverdiente Vorwürfe ersparen. Bei den Mühseligkeiten, welche die Anfertigung eines solchen Buches verursacht, sollte, wenn Tadeln überhaupt eine Tugend der Kritik erscheinen möchte, doch nur der vollberechtigte Tadel sich vernehmen lassen. — Gleichzeitig erlaube ich mir hier einige Nachträge zur Zoologie zu geben, wobei ich nur bedauere, daß ich gegenwärtig aus Mangel an Hülfsmitteln zwei der drei nachgenannten von mir früher übersehenen Species nicht genauer bestimmen kaun.

1) Abot de Rabbi Nathan cap. 34 wird ein Unterschied zwischen חזיר מיער (Eber) und חזיר של יאור gemacht. Das letztere Thier wird als unschädlich für den Menschen und überhaupt als ein Thier sanften Charakters bezeichnet. — Jalk. Schimoni II. Theil f. 115 col. d setzt für den letztern Thiernamen חַיַּת הים, sicherlich weil ihm die richtige Erkenntniß der Species fehlte; es ist diese aber eine Delphinart, welche im Nil lebt (s. Plinius his. nat. 8, 25. 28) und heißt bei neuern Naturforschern Meerschwein, Fr. Marsouin (s. Voigt Lehrbuch der Zoologie 1. Th. S. 464). Harduin gibt zu jener Stelle bei

Plinius eine Beschreibung des Thieres und bezeichnet es ausdrücklich als sanft und schwach, so daß es dem Krokodil nicht durch Kraft, sondern nur durch List beikommen kann.

2) Weniger genau kann ich das Insect bezeichnen, welches (nach Ketuboth 77, b) im Gehirn, oder vielmehr zwischen demselben und der Gehirnschale zuweilen leben soll. Es kann nicht die Hydatide oder Echinococcus hominis sein, da diese ein fußloser Wurm ist, während der Talmud es mit 4 Füßen versehen angibt; vielleicht sollen es 4 Fußpaare heißen und das Thier eine Art Krätzmilbe (Acarus scabiei) sein*). Die Diagnosis und die Behandlung dieser Krankheit ist interessant, da hier eine Spur des chirurgischen Trepanirens vorkommt. Das Insect ist entweder den Kindern angeboren, oder ersteht auch bei großen Menschen, s. Raschi zu Gen. 12, 17. Es heißt ראתן und der damit behaftete בעל ראתן.

3) Ebenso unbestimmt ist mir noch die Natur des Wurmes קפא, der in den bittern Kräutern sein soll (Pesachim 115, b). Richtiger erscheint mir die Erklärung des Aruch das Wort als ארם, etwa κάπος, Hauch, zu nehmen. Doch erwähnt dieser auf Kraut lebende Würmer auch Peri Megadim zu J. D. §. 84, im Sifte daat. n. 34 und haben wir an eine Art Blattlaus zu denken.

4) Zu §. 125 der Zoologie habe ich zu bemerken, daß der Jagdhund allerdings von Raschi (A. Sara 18, b) erwähnt wird; allein das Wort: קינגיא bekam später die allgemeine Bezeichnung für Jagd, da das Wort auch von der Löwenjagd (Jalk. Schim. I. Theil f. 219, 1) gebraucht wurde und der Löwe doch nicht mit Hunden gejagt wird.

Wir kommen nun zur gedachten Recension, und folgen dem Hrn. Recensenten Paragraphweise.

§. 4. „Raschi ging (Sabbat 146, b) blos speciell auf נמיה ein, weil ꝛc.“ Der Leser sehe gef. Raschi an, der neben נמיה auch חולדה hat und so das ganze Viverrengeschlecht bezeichnet.

Ibid. „ערודי werden (B. batra 36, a) nur Maulesel genannt“; wollte ich mit meinem Ausdrucke „uneigentlich“ denn was Anderes sagen?

§. 6. Ich kann aus Mangel eines Aruch nicht näher auf die Worte des Hrn. P. eingehen; aber warum soll כרוי רבי חילפי Amphibien bedeuten, gab ich §. 393 nicht eine genügende Erklärung dieses Namens?

§. 28. Wenn auch ארעיתא statt ארעיתא דמוחא von mir gebraucht wird, so ist wohl der Fehler nicht so groß; Sebastian Münster in seinem ערוך (Basel 1527) hat auch blos (S. 45) ארנקא für ארנקא דמוחא (Berachoth 19, a).

§. 38 hat sich der Herr Recensent um seine grammatische Belehrung sehr verdient gemacht.

§. 44. Ich habe §. 146 selbst angedeutet, daß ich auf meine Etymologie von קרש kein sonderliches Gewicht lege.

§. 47. Ich ersuche Hrn. P. eine andere Erklärung von אוביא zu geben; nicht ein einziges Lexicon gibt eine andere Erklärung als die Raschi's.

§. 53. „Der erste Theil ist falsch“; der Leser wolle gef. folgende Stellen

*) Meine Angabe Zoologie S. 325 letzte Anm., daß die Krätzmilbe die Folge, nicht aber die Ursache der Krätze ist, ist allerdings den neuern Forschungen entgegen; alle frühern Naturforscher und noch Oken halten die Milbe als Folge der Krätze.

vergleichen: Raschi zu Joma 82, a zu Ende, Tosephot Jebamot 54, a s. v. אין אונס und insbesondere Tosephot A. Sara 54, a s. v. מתקיף und er wird ersehen, daß נבעלה ברצון zuweilen קרקע עולם sein kann, daß aber נבעלה באונס stets קרקע עולם sein muß, wenn sie als אנוסה betreffs der מסירת נפש betrachtet werden soll; übrigens hätte Hr. P. das Komma vor dem Worte: oder nicht weglassen sollen, was den Sinn alterirt; die Commentatoren zur Stelle, auf die Hr. P. verweist, geben nicht die geringste Aufklärung für oder gegen meine Auffassung.

§. 54. Warum hält Hr. P seine Erklärung von בשרא richtiger? §. 408 gab ich Analogien für meine Erklärung, während das pers. Wort nur im Zusammenhange mit einem andern vorkömmt.

§. 59. Ueber מוריגי, Raschi sagt ausdrücklich כל בשר שבבהמה וכו׳, warum soll nur der Gaumen מוריג heißen? Sabbat 81, a ist לשון vorangestellt.

§. 61. Für עניניתא gab ich allerdings eine und zwar Raschi's Erklärung, es ist so viel wie איגוניתא, s. auch Sifte Cohen Jor. D. 35, lit. ב. Das syr. עניתא bedeutet ja aber קיבה! Diese Vergleichung verlangt wohl die „gesunde Sprachwissenschaft“?

§. 62. Obwohl die „gesunde Sprachwissenschaft“ es vorzieht אקנקיתא zu emendiren, um es zuletzt mit einem dreibuchstabigen pers. Worte zu erklären, als es unverändert zu lassen und es mit dem gr. *κνηκίας* zu vergleichen?

§. 67. Das aram. טרפשא (in ט׳ דלבא, טרפשא דכברא) ist offenbar das gr. „*τράπεζα*“, hierzu Hr. P.: „Dies gibt gar keinen Sinn“. — Der eingeklammerte Satz ist eine Zugabe des Hrn. P., die ich höflichst ablehnen muß, ich erklärte nur טרפשא דכברא und bitte den Leser Passow's gr. Lex. s. v. zu Ende nachzusehen, das die breitere Grundseite des Herzens umgebende Fett, kann daher recht wohl durch *τράπεζα* erklärt werden. Wie paßt aber der Begriff „schwammig“ auf Herzfett und Rothfleisch?

§. 73 über המתן. Ehe Hr. P. der Absurdität: מתנים „Lenden“ für Kopfmuskeln zu nehmen, mich ziehe, hätte er 11 Zeilen weiter sehen sollen. Die Worte: תחת הראש המתן soll Schare Dura 83, 2, wie Buxtorf col. 621 citirt, durch „sub capite musculi“ erklären; ich besitze S. D. nicht und nahm auch diese Erklärung nicht so ohne Weiteres hin, weshalb ich des Ausdruckes „scheinen“ mich bediente.

§. 78. Hr. P. wolle gef. Fürst hebr. u. chald. Handw. nachschlagen und er wird die Grundbedeutung von נמר als Flecken finden; vielleicht ist hier an מור abwechseln zu denken.

§. 81. „מתח bedeutet nichts weiter als ꝛc.“ Hr. P. wolle gef. den kleinen Aruch, der von Buxtorf citirt wird und welcher das Wort durch „Herbstmilch“ erklärt, nachschlagen.

§. 83. Was hier Hr. P. will, ist mir noch dunkler, denn nicht Raschi, sondern der Talmud selbst identificirt בעם mit ארם.

§. 92. Endlich stimme ich Hrn. P. bei, daß ich תום שחיק falsch übersetzte; aber was machen wir mit שוהה in Raschi, wofür doch אביל (s. Parallelstelle zu Ende der Recension) stehen sollte? Tur zu Jore D. 116 nennt תום שחיק geradezu משקה; indessen hat Hr. P. Recht.

§. 96. בופיתא ist allerdings ein specieller Name, s. B. batra 73, b: רמא ביה בופתא, und dazu Raschbam.

§. 101. טגבורא ist ein in Raschi vorkommendes Fremdwort, zu dessen Erklärung romanische, nicht aber orientalische Sprachen geeignet sind.

§. 123 betrifft eine Emendation des Kusari.

§. 130. Hr. P. tadelt die Erklärung von תלא אילן, gibt aber keine bessere, überhaupt keine. „Sonderbar“, ein Recensent der Zoologie im „israel. Volkslehrer“ hält gerade diese Erklärung für eine geistreiche Combination.

§. 132. אריתא bedeutet nicht, wie Hr. P. will, fast regelmäßig eine Schleuße, sondern im Gegentheil, es bedeutet fast immer eine Strömung, vgl. אריתא דימא (B. batra 4, 1)! Hr. P. denkt an אריתא, was selbst oft Strömung bedeutet.

§. 155. Betrifft den Aruch.

§ 156. Warum sind die Erklärungen von באלא ungenügend? Hat Hr. P. dieses bewiesen?

§. 176 „Die Erklärung des תחש sei ganz sonderbar“. warum? Der Beweis? Bei der Ausführlichkeit der Einleitung hätte Hr. P. auch im Laufe der Arbeit nicht so ökonomisch sein sollen. Die weitere Polemik betrifft Mussaphia, der aber Recht hat, was aus der Zusammenstellung von lauter Thiernamen in §. 521 hervorgeht. גלאקטינין, oder גלאקטינין kann nur ein Thiernamen sein.

§. 222—23. Ich beging nicht die Absurdität, ein talmudisches Wort durch ein jüd.-deutsches Wort zu erklären; sondern umgekehrt, ich leitete das talm. פרא und das jüd. parva vom lat. prava ab und beharre bei dieser Erklärung, bis Jemand eine bessere gibt. Es ist wirklich sehr bequem zu sagen: „lauter unerwiesene (! L.) Hypothesen und gewagte Etymologien“, wenn ein tiefes Schweigen zur Begründung dieser Behauptung dient; Hr. P. versuche eine Erklärung der von §. 221—239 gegebenen Thiernamen, über welche die Lexica und Commentare nicht die allergeringste Andeutnng geben, und ich werde seine Etymologien trotz meiner „lebhaften Fantasie“ mit aller Ruhe lesen und prüfen.

§. 239. Gerade weil Raschi von einander abweichende Erklärungen des Wortes פרגית gibt, suchte ich nach einer vermittelnden Erklärung. Der Leser der Recension könnte aus der Ausdrucksweise des Hrn. P. glauben, daß mir Raschi's Erklärung völlig fremd geblieben ist.

§. 242. Meine Erklärung von קקו פריפטי ist nicht „ganz ohne Grund“, denn in der Jeruschalmiausgabe, die ich benutzte, war das Wort (wie hier) in 2 Wörter getheilt; ich leite daher פריפטי von φατίζω ab, was auch dem Worte פטיט, gurrulus, zu Grunde liegt; ob nun das Spätgriechische geeigneter sei den so alten Jeruschalmi zu erklären, als das Altgriechische? O „gesunde Sprachwissenschaft“ gib Kunde hierüber.

§. 246. Raschi sagt ausdrücklich ובלשונם קורין לתרנגלא סוכות בנות; daß hier בנות gestrichen werden muß, geht aus Raschi zu 2. Kön. 17, 30 hervor. Die erstere Angabe Raschi's diente mir zur Analogie der übrigen Thiernamen.

§. 291. Hr. P. wolle Chos. Misp. 389, 8 nachlesen, wo er die Worte הנחש שנשך מועד ואפילו היה בן הרבות finden und hierdurch zum richtigen Verständniß der Worte des ר"א gelangen wird.

§. 313. Sollte הנהיג בעיזא וכו' uns ein theoretisches Problem sein, wie schließt der Talmud daraus, daß die Fische בני מלאכה sind?

§. 363 gibt Hr. P. eine eigene Erklärung des חלזין nach Vullers.

§. 414. שיבאי ist nicht „ohne Zweifel“, sondern höchst zweifelhaft Schlange, da das Wort zwischen zwei Insectennamen steht.

Ibid. זיזין ist gewiß nicht die Grille, da schon זיזין שבעדשים genugsam für Linsenwurm spricht, wozu eine Analogie aus einer andern Sprache, da der Stamm זז genügend das Wort erklärt?

Ibid. Ueber פשפש verweise ich ja selbst auf Levita, der das Wort mit einem Schin liest; aber auch in diesem Falle mag vielleicht das chald. פש „vermehren“ dem Namen zu Grunde liegen, so daß die reduplicirte Form die gesteigerte Vermehrung des Insectes anzeigt.

§. 433 gibt Hr. P. eine eigene Bemerkung.

§. 492 hat Hr. P. endlich also bis jetzt zum 2. Male Recht.

§. 494 beharre ich bei meiner Auffassung; unter קדמות verstehe ich קדמות אלהים, denn sollte hier קדמות העולם gemeint sein, so müßte טענה גדולה של, nicht על stehen; על ist adversativ, wie das טענה יש לי עליך und öfter; Heller meint, daß die, welche an den Ursprung der Welt glauben, gegen die, welche den göttlichen Ursprung annehmen aus der Selbstentstehung der Maus ein Argument ziehen könnten, s. Sefer habrit f. 73, a. Ich ersuche den Hrn. Redacteur hierin entscheiden zu wollen, da ich gern bereit bin, eine begründete und nicht. wie Hr. P. zu bieten beliebt, eine octroyirte Meinung anzunehmen*).

§. 501 und ebenso über חיא רטור hat Hr. P. wieder Recht, während er §. 315 nur eine eigene Bemerkung mittheilt.

Von den 45 Bemerkungen des Hrn. P., von welchen einige theils Aruch betreffen, theils eigene Andeutungen enthalten, kann ich nur vier hervorheben, die ich als richtig anerkenne und für deren Belehrung ich dankbar bin daß aber vier Irrthümer das Gesammturtheil in der Einleitung zu rechtfertigen im Stande sind, muß ich dem Ermessen der billigdenkenden Leser anheimstellen.

Lewysohn.

---

*) Der Recens. ist wie der Standpunkt des R. J. T. Heller und die Stelle beweisen, entschieden im Recht. F.

Schiller's Sendung „Mosis",
zugleich ein Wort für und an Israeliten.

Ueberall und stets, auch während der barbarischen Unterdrückung, haben die Israeliten sich mitten im Strome der Zeit gehalten. Von allen ihren Ideen lebhaft angeregt, wendeten sie namentlich auch Demjenigen eine theilnehmende Aufmerksamkeit zu, was auf dem Felde der Dichtkunst geleistet wurde: Delitzsch (zur Geschichte der jüdischen Poesie) hat das Verdienst, dies zuerst reichlich nachgewiesen zu haben. Wie solle demnach nicht auch unter ihnen ein Dichter wie Schiller die vollste Begeisterung wecken! So versteht es sich denn um so mehr in gegenwärtiger Zeit von selbst, daß auch die Israeliten bei dem eben seinen Manen geweiheten Jubelfeste sich mit voller Seele betheiligten. Indem nun bei dieser Gelegenheit die ganze Reihe seiner viel und oft gelesenen Werke an unserer Erinnerung vorüberging, mußten wir auch auf die „Sendung Mosis" zurückkommen, die zu ihrer Zeit einen tiefen Eindruck zu machen nicht verfehlte. Viele entnahmen dieser Schrift das Bild das sie sich von dem alten hebräischen Volke entwarfen, und zwar nicht nur Nichtisraeliten, sondern auch mancher Israelit, der Bildung und Aufklärung durch die Verachtung seiner Väter zu bewähren glaubte. Keiner, so viel uns bekannt, wagte sie zu widerlegen, denn Archäologie war ja in jener Zeit eine den Israeliten ganz fremd gewordene Wissenschaft. Die Irrthümer derselben gingen als ausgemachte Wahrheiten in tausend Bücher über, und gelten Manchen auch noch jetzt als unbestreitbar. — Die „Sendung Mosis" ist im Jahre 1789 erschienen. Daß auch ein großer Dichter, ein genialer Kenner neuerer Geschichte, in manchen, ihm minder wesentlichen Punkten irren kann, wenn

er ein ihm fern abliegendes Gebiet betritt, wer wollte sich darüber wundern? wer ihm darüber, der so viel Herrliches, Unsterbliches geleistet, einen Vorwurf machen? Wenn wir demnach jetzt auf diesen Gegenstand zu sprechen kommen, so geschieht es nicht, um in den vollen Klang des noch nachtönenden Festes einen Mißklang zu werfen, auch nicht einzig in dem Glauben, daß die in der Ewigkeit wachende Seele Schiller's — denn nach der Lehre unserer Weisen haben ja die Edlen aller Zeiten, ohne Unterschied der Confession, Antheil am seligen Leben — an dem Siege jeder Wahrheit ein himmlisches Genügen finden müsse, sondern um noch ein Anderes zu zeigen. Denn das Blatt, auf dem der Geschichtsschreiber, getäuscht, einige falsche Nachrichten niederschrieb, dient um so mehr der edeln Denkweise des Menschen, gleich einem Edelsteine, zur hebenden Folie und weiset überdies noch auf ein Beispiel hin, das dem großdenkenden Manne bei aller Befangenheit nicht entging, und vor dem mancher Israelit die Augen niederschlagen könnte.

Schiller läßt zuvörderst in bemerkenswerthen Worten der innern Herrlichkeit der israelitischen Religion, der mosaischen Lehre, volle Gerechtigkeit widerfahren. Er beginnt seinen Aufsatz mit folgenden Betrachtungen: „Die Gründung des jüdischen Staats durch Mosis ist eine der denkwürdigsten Begebenheiten, welche die Geschichte aufbewahrt hat, wichtig durch die Stärke des Verstandes, wodurch sie in's Werk gerichtet worden, wichtiger noch durch ihre Folgen auf die Welt, die noch bis auf diesen Augenblick fortdauern. Zwei Religionen, welche den größten Theil der bewohnten Erde beherrschen, das Christenthum und der Islamismus, stützen sich beide auf die Religion der Hebräer, und ohne diese würde es niemals weder ein Christenthum, noch einen Koran gegeben haben".

„Ja, in einem gewissen Sinne ist es unwiderleglich wahr, daß wir der mosaischen Religion einen großen Theil der Aufklärung danken, deren wir uns heutigen Tages erfreuen." — — „Aus diesem Standpunkte betrachtet, muß uns die Nation der Hebräer als ein wichtiges, universalhistorisches Volk erscheinen, und alles Böse, welches man diesem Volke nachzusagen gewohnt ist, alle Bemühungen witziger Köpfe, es zu verkleinern, werden uns nicht hindern, gerecht gegen dasselbe zu sein".

So weit also wird der richtigen Ansicht Rechnung getragen, daß man ein Volk nach Demjenigen zu beurtheilen habe, was

es an geistigem Gute empfing, in sich trug und bewahrte. Von da ab jedoch nimmt das Urtheil eine ganz unwillkürliche, in sich selbst widerspruchsvolle Wendung. Die Nation sei während des Aufenthaltes in Egypten geistig und moralisch unendlich tief heruntergekommen. Sie wäre aber doch das Gefäß und der Kanal gewesen, welche die Vorsicht erwählte, uns das edelste aller Güter, die Wahrheit, zuzuführen. Und warum, wenn es so war, wählte die Vorsehung, der ja so viele Mittel zu Gebote stehen, nicht ein besseres Gefäß und einen geeigneteren Kanal? Und, wenn dies schwer zu sagen ist, wie beweist der Aufsatz die Wahrheit seiner von den damaligen Israeliten gegebenen geistigen und moralischen Charakteristik? Nur durch die Voraussetzung, ein so lange unterdrücktes Volk könne nicht anders, als in jeder Beziehung entartet gewesen sein. Wir brauchen dies jetzt kaum mehr ausführlich widerlegen. Es ist nicht die nothwendige Folge, und wir finden ja solche Ausnahmen auch sonst, daß fremder Druck ein Volk begeistere. Auch hat derselbe bei den Hebräern nur etwa hundert Jahre gedauert. Das Gesetz der Knabentödtung erfolgte erst um die Zeit der Geburt Mosis, 80 Jahre vor dem Auszuge, und existirte drei Jahre vorher, bei der Geburt Aharons, offenbar noch nicht. Der Druck erstreckte sich auch nicht auf die nach den offenen Seiten Gosens hin wohnenden Stämme; wie hätten sie dann im Besitze so großer, vieler Hüter fordernder Heerden bleiben können, von denen Moses schon zu Pharao spricht und um deren willen später einige Stämme wiederum um die offene ostjordanische Landschaft bitten. Moses beruft in Egypten die Versammlung der Aeltesten, Aharon reiset ungehindert und ohne Furcht, bei seiner Rückkehr deshalb in Strafe genommen zu werden, nach der Wüste. Man muß sich demnach nicht denken, der Frohndienst habe jeden Einzelnen, Alt und Jung gleich in Anspruch genommen, wenn auch Jeder die Schmach beraubter Freiheit, die ein Theil ertrug, schwer mitfühlte. Der beste Maßstab aber für die Bildungsstufe des Volkes ist das geoffenbarte Gesetz. Dasselbe gründet sich „wesentlich auf Intelligenz und persönliche Willenskraft und Freiheit!" Der Monotheismus fordert ein Maß geistigen Verständnisses und eine Feinheit der Abstraction, die in jener Zeit nur dem Volke uralter, chaldäischer Bildung und abrahamitischer Abkunft innewohnten. „Die feine Moral, welche in vielen Gesetzen sich ausspricht, die zarten Forderungen, welche sie an Selbstüberwindung

und unbeschränkte Menschenliebe stellt, würden von plumpen und rohen Naturen gar nicht verstanden worden sein"[1]). Schiller selbst bemerkt: „Die hebräische Verfassung erhielt den ausschließenden Vorzug, daß die Religion der Weisen mit der Volksreligion nicht in directem Widerspruche stand, wie es doch bei den aufgeklärten Heiden der Fall war". Die Bibel ist ihrer Absicht und ihrem Charakter nach Volsbuch[2]). Sein Inhalt, wie der Ton seiner Sprache läßt uns die geistige und gemüthliche Capacität derer bemessen, für welche es geschrieben war und denen gegenüber reiner Glaube und volle Wahrheit sich nicht in die Mysterien und die Bilderräthsel der andern Völker des Alterthums hüllen durfte. Man könnte sagen, Moses selbst aber spreche oft harten Tadel aus und nach ihm die Propheten. Aber dieser Tadel trifft meist nur die religiöse Kleingläubigkeit, weniger moralische Vergehen, nur denjenigen Theil im Volke, der den düstern, täuschenden und lockenden Gewalten des Heidenthums, gleich allen übrigen Völkern, sich nicht zu entziehen vermochte. Die Propheten geißeln auch wohl nur die Vergehen der Reichen und Mächtigen. Ein entsittlichtes Volk wäre nie Träger und Märtyrer der reinsten Lehre geworden. Was von dem unerreichten, hohen und reinen Standpunkte des Gesetzgebers, bei der idealen Hingebung, die er forderte, tadelnswerth war[3]), ordnet die Getadelten moralisch uns nicht unter; denn träte er unter uns, er würde noch mehr zu tadeln finden. Und was würde die Geschichte einst von uns sagen, wenn unsre Zeit nur nach den Vorhaltungen beurtheilt werden sollte, die ein unerbittlich strenger Sittenprediger an sie zu richten hätte?

Indeß Schiller hatte noch ein anderes Motiv, das, wenn richtig, allerdings bedeutsam wäre. Eine edle Natur, wie er, suchte seinem eignen Ausspruche gemäß gern „in dem schönen Körper die schöne Seele". Er konnte sich am wenigsten von dem Gedanken trennen, daß äußeres Wesen und inneres nahe verwandt sind und ein unsauberer Körper auch einen unsaubern Geist verrathe. Nun sagt er, die Israeliten wohnten in Gosen

1) Saalschütz, Archäologie der Hebräer Th. I. S. 178 ff., wo dies noch weiter ausgeführt und begründet ist.

2) Archäologie d. H. Th. I. S. 355 ff., Th. II. S. 5.

3) Vergl. über das wirkliche Verhältniß des Morotheismus zum Götzendienst im Volke, nach Maßgabe der Geschichte und der Propheten, Saalschütz, Archäologie Th. II. S. 389.

eng zusammen. Die nothwendigen Folgen davon waren „die höchste Unreinlichkeit und ansteckende Seuchen." — „Die schrecklichste Plage dieses Himmelstrichs, der Aussatz riß unter ihnen ein und erbte sich durch viele Generationen hinunter." Bei solcher Verwahrlosung des Aeußern konnte der Verfasser sich nur ein gleiches Inneres denken. Er giebt zwar diesen Zusammenhang seiner Ideen nicht ausdrücklich an. Aber offenbar ließ er sich, bei seiner reichen Phantasie, von dem Einen, auch ohne genügende Gründe, zu dem Andern hinführen. Ist nun die Voraussetzung unrichtig, so ist es um so mehr auch die Folgerung.

Bei der Annahme, daß die Krankheit des Aussatzes während des Aufenthaltes in Egypten und nach demselben je bei den Israeliten grassirte, folgt Schiller blindlings einer alten von Feinden der Juden ausersonnenen Verleumdung. Den Beweis, den er aber aus Mangel eingehender Kenntniß der ersten Original-Quellen nicht selbst prüfen konnte, sollen die Worte geben: „Wie allgemein dieses Uebel gewesen, erhellt schon aus der Menge der Vorkehrungen, die der Gesetzgeber dagegen gemacht hat", worauf denn die Namen einiger alten griechischen und römischen Schriftsteller folgen, von denen der Verfasser selbst sagt, daß sie „von der jüdischen Nation fast gar nichts, als diese Volkskrankheit des Aussatzes kennen." Aus diesem letztern, folgert er, gehe hervor, „wie allgemein und wie tief der Eindruck davon bei den Egyptern gewesen sei." Die Unrichtigkeit dieses Schlusses leuchtet ein. Schriftsteller, die Nichts als dies von den Israeliten wissen, zeigen jeden Mangel an eigner Forschung zu deutlich, als daß sie Gewährsmänner sein können. Die große Unwissenheit der Griechen und Römer über andere Völker ist bekannt, daher können sie um so mehr nur einige, als solche längst anerkannte, abgeschmackte Mährchen von den Israeliten aufgreifen, da diese, wie Josephus bemerkt, kein handeltreibendes Volk waren und daher wenig in europäische Länder kamen. Bringt ja selbst Herodot, den wir als eine rühmliche Ausnahme ehren müssen, und eben so wenig Thucydides, von dem ziemlich nahen Rom nicht einmal eine Notiz. An erster Stelle unter den angeführten Schriftstellern nennt Schiller den Egypter Manetho, und da er den „tiefen Eindruck bei den Egyptern" eben hervorhebt, so entging ihm nicht die erste Quelle blinder Nachsprecherei jener andern Schriftsteller. Auf die Aussagen Manetho's, die also hier instar omnium gelten, legt man be-

kanntlich auch in neuerer Zeit in mehrfacher Beziehung Gewicht, da die von ihm erhaltenen Fragmente für die alte egyptische Geschichte, mit Vorsicht, brauchbar sind. In unsrer Schrift „zur Kritik Manetho's" (Forschungen auf dem Gebiete d. Hebr. egyptischen Archäologie II.) haben wir uns über denselben nach sorgsamer Prüfung ausgesprochen. Das Fragment über die Aussätzigen findet sich bekanntlich bei Josephus c. Apion. l. I. c. 26. Es lautet: „Der egyptische König Amenophis wollte die Götter sehen. Hierzu wurde ihm von einem weisen Manne, der gleichfalls Amenophis hieß, unter der Bedingung Hoffnung gemacht, daß er das Land von unreinen und aussätzigen Menschen reinige. Er ließ diese sammeln; es kamen bis auf acht Myriaden zusammen, und er schickte sie in die Steinbrüche auf der Ostseite des Nil zur Arbeit. Nachdem sie bei diesen anstrengenden Arbeiten eine lange Zeit zugebracht, so räumte ihnen der König (dem der oben genannte Amenophis sterbend noch geweissagt, Andere würden Jenen zu Hülfe kommen und sie würden dreizehn Jahre über Egypten herrschen) Avaris ein, welches ehemals den Hirten gehörte, jetzt aber von Einwohnern leer war. Hier wählten sie zum Oberhaupte einen Priester von Heliopolis, Namens Osarsiph. Dieser befahl ihnen, keine Götter zu verehren, sich keiner den Egyptern heiligen Thiere zu enthalten, sondern sie zu schlachten und zu verzehren, und Verbindungen außer ihrer Gemeinschaft nicht einzugehen. Nachdem er viel desgleichen, was besonders egyptischen Gebräuchen zuwider war, angeordnet, ließ er die Stadt befestigen und das Volk sich zum Kriege gegen Amenophis rüsten. Er sandte auch Boten zu den von Thetmosis vertriebenen Hirten nach Jerusalem und ließ sie zur gemeinschaftlichen Unternehmung auffordern. Diese kamen, hocherfreut, sogleich, 200,000 Mann stark nach Avaris. Amenophis ließ seinen fünfjährigen Sohn Sethos, der nach dem Namen des Vaters Rampses, auch Ramesses genannt wurde, zu einem Freunde bringen, und rüstete sich mit den andern Führern zum Kampfe. Doch in der Meinung gegen die Gottheit zu kämpfen, unterließ er denselben und zog sich, zur Verbüßung des dreizehnjährigen Exils, mit den religiösen Heiligthümern nach Aethiopien zurück. Unterdessen übten die Solymiter mit den aussätzigen Egyptern viele Grausamkeiten aus; sie verbrannten die Städte, mißhandelten die Priester und tödteten die heiligen Thiere. Der Gründer der Republik soll ein Priester von Heliopolis gewesen

sein, welcher von dem Gotte Osiris, der zu Heliopolis verehrt wird, Osarsiph hieß. Da er aber zu diesem Stamme überging, veränderte er den Namen und nannte sich Moyses."

Hier haben wir demnach den eigentlichen und einzigen Ursprung jener Nachricht von dem Aussatze der alten Israeliten, die von hier aus mittelbar oder unmittelbar in die von uns besprochene Schrift und in hundert und wieder hundert Bücher übergegangen ist. Ueber den historischen Werth des Fragmentes selbst erlauben wir uns auf unsere anderweitigen Bemerkungen (Forschungen u. s. w. III. die Manethonischen Hyksos) zu verweisen. Ein Schriftsteller, der eine Fabel wie diese vom Göttersehen des Amenophis zum Besten gab, darf wohl auf Glauben keinen Anspruch machen, wo er mit der unbefangenen biblischen Erzählung im Widerspruche ist. Nach dieser stehet es fest, daß die Israeliten Egypten nie, am wenigsten aber nach der Einnahme Jerusalems, angegriffen, daß dies eben so wenig unter Moses geschehen konnte, daß sie, den mosaischen Gesetzen gemäß, mit Aussätzigen keine Gemeinschaft gemacht hätten. Ueber die Verwechselung Josephs mit Moses darf man sich bei der Unwissenheit des Autors, aus welchem Manetho selbst mißtrauisch entnommen [4]), nicht wundern, denn wir haben bereits (a. a. O. S. 91) bemerkt, daß Osarsiph: Joseph sei, der ja eben mit einem Priester von Heliopolis sich verschwägerte, 1. Mos. 41, 45. Die Herleitung des Namens vom Gotte Osiris ist eine gute Glosse, denn Joseph — יְהוֹסֵף Ps. 81, 6 = יָהּ יוֹסֵף, d. i. Gott wird mehren, 1. Mos. 30, 24 — wird zu Osarsiph, wenn die abgekürzte zweite Sylbe belassen, zu Anfange aber, statt Gottes, Osiris gesetzt wird (vgl. Nego statt Jah in Abednego Dan. 1, 7).

Aber, den historischen Werth oder Unwerth dieses Vorläufers so vieler gedankenlosen Nachfolger außer Acht gelassen, und auch noch davon abgesehen, daß der Kriegsmuth dieser Aussätzigen mit einer so gefährlichen, meist tödtlichen Krankheit im Widerspruche stehet — sagt das Fragment auch nur Etwas davon, daß der Aussatz eine Krankheit der Israeliten gewesen? sind nicht

4) Manetho gibt dafür keine egyptische Quelle, sondern eine fremde an, die ihm verdächtig und fabelhaft erscheint: *οὐκ ἐκ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις γραμμάτων ἀλλ' ὡς αὐτὸς ὡμολόγηκεν, ἐκ τῶν ἀδεσπότως μυθολογουμένων προσέθεικεν.* Joseph. a. a. O. (Vgl. zu dieser Partie Monatsschrift Jahrg. 1851, S. 53—56.) D. R.

vielmehr bei ihm diejenigen, welche von Jerusalem kommen Gesunde, die Aussätzigen aber gegentheils Egypter? So stehet dieser Schriftsteller offenbar im Einklange mit demjenigen Buche, aus welchem, wer weiß durch wie viele Umwege, die Notiz ohne Zweifel ihm zugekommen, nämlich dem Exodus, in welchem der Aussatz als eine der zehn Plagen Egyptens aufgeführt wird. Der Egypter Manetho sagt demnach nichts Anderes, als was die Bibel an vielen Stellen warnend andeutet und was Lorinser „Die Pest des Orients" bestätigt, daß Egypten die Heimat der Pest und des pestartigen Aussatzes war und ist, und zwar nicht das höher gelegene Gosen, sondern eben das innere Egypten, das eigentliche Delta, wo im Bereiche der Nil-Ueberschwemmungen die Fäulniß massenhafter Thier- und Pflanzen-Ueberreste einen fortwährenden Heerd ansteckender Krankheit bilde.

Zur Erklärung, wie ein solches Uebel bei den Israeliten habe entstehen können, wird zwar gesagt, die Provinz Gosen wäre allmälig zu eng geworden und das nahe Zusammenwohnen so Vieler hätte dann die Krankheit erzeugt. Ist es indeß nicht bewiesen, daß sie da war, so sind solche bloße Vermuthungen über die mögliche Entstehung um so weniger in Betracht zu nehmen. Auch jetzt wohnen in vielen Städten aller Zonen Menschen nahe zusammen, was zwar immer der Gesundheit nicht förderlich ist, woraus doch aber nicht überall gleich ansteckende und pestartige Krankheiten entstehen. Uebrigens hat keine den Umfang der in Gosen wohnenden Kolonie gemessen, Schiller sagt selbst und mit Grund, sie hätten auch dort nomadisch gelebt, wozu viel Raum gehört, und wir ersehen aus der Chronik, daß sie ihre Heerden weit umher und selbst bis nach Palästina hinein getrieben haben. Man führt zwar aus der Bibel an, die Egypter hätten eine Abneigung gegen die Hebräer, als Hirten, gehabt und sucht auch hieraus mancherlei zu folgern. Aber diese Abneigung war keine persönliche, auch keine politische, sondern nur ritueller Art, gleich derjenigen, welche dem Egypter später verwehrte, auch mit Griechen zusammen zu essen, sich ihres Messers zu bedienen und in irgend eine leibliche Berührung mit Griechen und Griechinnen zu kommen, wie Herodot erzählt, II. c. 41. Es ist daher auch nicht ohne Bedeutung, daß es im Exodus heißt: Alle Krankheit, die ich über die Egypter gebracht, werde ich Dir nicht auferlegen, daß hier nicht und sonst an keiner Stelle etwa heißt, Gott wolle die Israeliten von dergleichen

frühern pestartigen Uebeln befreien. Es wird zwar von den Nichts absichtlich verschweigenden biblischen Büchern einiger sehr seltnen Fälle von Hautübeln während der anderthalb Jahrtausende des israelitischen Staates erwähnt. Aber dies waren nicht Fälle von pestartigem Aussatz, sondern nur von meist leicht vorübergehenden Ausschlägen. Sprechend ist hier die warnende Hinweisung Mosis gegen Ende seiner Volksführung auf eine vor fast vierzig Jahren, gleich nach dem Auszuge vorgekommene Hautkrankheit Mirjams, welche aber schon in acht Tagen geheilt und nicht Aussatz, sondern Ausschlag war. Dies war also der einzige und doch nur so unbedeutende Fall während der nächsten vierzig Jahre nach jener egyptischen Zeit. Palästina selbst aber ist eines der gesündesten Länder; auch Tacitus weiß von der Gesundheit und Arbeitstüchtigkeit seiner israelitischen Bewohner zu berichten: corpora hominum salubria et ferentia laborum, Hist. V, 6. Nur einem so gesunden Hirtenvolke, das durch häufige Bäder und durch mäßige und zweckmäßige Kost, wie Beides Gesetz und Sitte vorschrieben, dem Körper und auch der Haut das frische Leben zu erhalten und daher nicht an den ekelhaften Anblick des „egyptischen" Aussatzes gewohnt war, nur ihm konnte das leichte Uebel, an dem Mirjam einige Tage gelitten, als ein abschreckendes Beispiel für alle Zeiten aufgeführt werden.

Also weder irgend eine unmittelbare Nachricht aus dem Alterthume oder den treu erzählenden biblischen Büchern, noch auch Manetho selbst spricht dafür, daß der Aussatz bei Israeliten vorgekommen oder gar je epidemisch gewesen. Gegentheils Alles widerspricht einer solchen Annahme, Alles weiset das Vorkommen dieser abscheulichen Krankheit dahin, wo sie in der That auch mitunter epidemisch war, nämlich nach Egypten. Wozu nun aber, so wird man nicht ohne Grund fragen, jene umfassenden und strengen Anstalten, welche Moses gegen den „Aussatz" trifft? deuten sie nicht auf ein im Volke verbreitetes Uebel hin? Die nächste Antwort hierauf ist, daß die Vorsorge ja nur gegen Einschleppung und Verbreitung gerichtet sein könne, daß z. B. die polizeilichen Anordnungen, welche bei uns in Bezug auf das Vorkommen natürlicher Pocken getroffen sind, doch nicht als Beweis gelten können, daß dieses ansteckende Uebel im Lande grassire. Wir haben indeß diesem Theile der Mosaischen Gesetzgebung bereits früher eine unbefangene und eingehende Forschung gewidmet

und sind dabei zu dem unvermeidlichen Resultate gelangt, daß jene Vorsichtsmaßregeln gar nicht den eigentlichen Aussatz, kein lebensgefährliches, kein pestartiges Uebel im Auge haben, sondern nur leichte Hautausschläge, wie sie sich in neuerer Zeit überall einfinden und weder besonders gefürchtet noch bewacht werden. Wir hatten die Genugthuung, eine Bestätigung der gewonnenen Ergebnisse bei einem Schriftsteller von Fach zu finden, auf welchen auch spätere medicinisch-geschichtliche Werke zurückgehen, es ist Hensler, „Vom abendländ. Aussatz." Der Pentateuch nennt und schildert an andern Orten den egyptischen Aussatz, und entwirft von ihm ein abschreckendes Bild. Aber von ihm ist an derjenigen Gesetzesstelle, welche die bekannten Maßnahmen in Bezug auf Hautausschläge enthält, nicht die Rede. Diese Hautausschläge können, auch nach Hensler, „etwas ganz Unverdächtiges sein, was noch bei uns, unter gesunden und reinen Leuten, alltäglich vorkommt." Es ist in den mosaischen Bestimmungen, welche die Form und Erscheinung der in Rede stehenden Hautausschläge so genau schildern, Nichts von den wesentlichen Symptomen des wahren Aussatzes gesagt, die ja für den besichtigenden Priester gerade wichtig gewesen wären, es fließt kein Wort von möglicher Gefährlichkeit oder Tödtlichkeit ein, das Gesetz warnt nicht vor Ansteckung (obschon vor Verunreinigung), gibt dem besichtigenden Priester keine Regeln, wie er sich vor der Gefahr einer solchen schützen könne, spricht nicht von der Behandlung einer solchen Leiche, und seine Vorschriften, so ausgezeichnet sie sind, passen am wenigsten auf ein epidemisches, oder pestartiges Uebel. Um sie zu verstehen, muß man diejenigen vergleichen, welche andere, nur rituelle Verunreinigungen betreffen, denn nur von diesem Standpunkte und nur als leicht vorübergehend werden auch jene Ausschläge in den mosaischen Institutionen behandelt. Die nähern Beweise und speciellen Details können wir hier nicht geben, wir erlauben uns indeß Diejenigen, welche den Gegenstand besonders verfolgen wollen, auf unser „Mosaisches Recht" Th. 1. S. 217—236 zu verweisen, womit man noch das. die folgenden Kap. und unsere Archäologie d. Hebr. Th. 1. Kap. 5 vergleichen kann.

Wir kommen nun zu dem erfreulichen Schlusse unsrer Betrachtungen. Schiller entwarf sich, wenngleich mit Unrecht, von den alten Israeliten ein möglichst ungünstiges Bild. Er fand dieselben, von den falschen oder falsch verstandenen Angaben alter

Schriftsteller irre geführt, als physisch und moralisch höchst verworfen und den Abscheu, welchen die Egypter gegen dieselben vermeintlich hegten, in vollem Maße gerechtfertigt. Welche Folgerungen, wenn wir die noch heutigen Tages so Vielen geläufigen Argumentationen in Betracht nehmen, mußte er an seine vorgefaßte Meinung knüpfen? Doch wohl, daß die Egypter Recht hatten, eine dem gesammten Volke so verhaßte Menge, die im Lande nur Fremdlinge waren, deren Anwesenheit im Lande seinen übrigen Einwohnern angeblich Schaden und Gefahr drohete, wenngleich ihre vermeintliche tiefe Gesunkenheit durch den bisher gegen sie ausgeübten Druck entstanden war, ja daß Politik, Religion und die in neuerer Zeit so oft vorgeschützte Rücksicht gegen das einmal bestehende Vorurtheil es anempfahl, sie von jeder Gleichstellung mit den Uebrigen auszuschließen und ihnen nur Lasten, keine Rechte zu geben? So handelten auch, wie Schiller annimmt, die Egypter gegen die Israeliten, aber er mißbilligt eben dies auf das Entschiedenste. Sein großes, für Freiheit begeistertes Herz faßte diese im rechten Sinne auf, als den Zustand des eignen, wahren Freiseins, verbunden mit dem Bedürfnisse, auch rings um uns her die Freiheit zu schaffen, auf der Basis eines weisen Gesetzes ihr heiliges Banner für alle Menschenbrüder aufzurichten, und jede ungerechte Fessel zu lösen, welche egoistische Uebermacht dem schwächern auferlegt. So lehrt ja auch das mosaische Gesetz, das wahre, göttliche Gesetz der Liebe: Wenn ein Fremdling in eurem Lande sein wird, so drücket ihn nicht, gleich dem Einheimischen soll auch der Fremdling sein, der bei euch wohnet, und sollst ihn lieben, wie dich selbst, 3. Mos. 19, 33. 34. Schiller sagt von der Behandlung der Israeliten in Egypten: „Gegen Menschen, die der Zorn der Götter auf eine so schreckliche Art auszeichnet, hielt man sich Alles für erlaubt, und man trug kein Bedenken, ihnen die heiligsten Menschenrechte zu entziehen." — „Die Barbarei gegen sie stieg in eben dem Grade, als die Folgen dieser barbarischen Behandlung sichtbarer wurden, und man strafte sie immer härter für das Elend, welches man ihnen doch selbst zugezogen hatte. Die schlechte Politik der Egypter wußte den Fehler, den sie gemacht hatte, nicht anders, als durch einen neuen und gröbern Fehler zu verbessern". — „Eine gesunde Politik", so lautet das Urtheil des gefeierten Mannes, „eine gesunde Politik würde natürlich darauf geführt haben, sie unter

den übrigen Einwohnern zu vertheilen und ihnen gleiche Rechte mit diesen zu geben.“ So tadelt Schiller die alten Egypter, ungeachtet der imaginirten Gründe ihrer Abneigung. Sollte man, ohne jene Gründe, nachdem drei und dreißig Jahrhunderte einander die am Sinai entzündete Fackel der Aufklärung gereicht, sollte man jetzt nicht mindestens überall, wo man das Andenken des Mannes feiert, die volle Wahrheit seines Worts begreifen, sollte man nicht endlich voll und ganz demjenigen entsagen, was nicht allein lieblos und ungerecht, sondern auch — „schlechte Politik“ ist?

Dies war Schillers Wort für Israeliten, aber auch an uns richtet sich noch ein anderes, es ist seine edle Würdigung des Charakters und des Benehmens Mosis, der, so hoch er auch stand, sich doch nicht seines Volkes schämte, doch nicht vergaß, seine besten Kräfte theilnehmend ihrem Wohle zu weihen: „Die egyptische Erziehung hatte sein Nationalgefühl nicht verdrängt. Die Mißhandlung seines Volkes erinnerte ihn, daß auch er ein Hebräer sei, und ein gerechter Unwille grub sich, so oft er es leiden sah, tief in seinen Busen. Je mehr er anfing, sich selbst zu fühlen, desto mehr mußte ihn die unwürdige Behandlung der Seinigen empören.“ Dies wohlgetroffene Bild, von der Hand eines echten Künstlers entworfen, spricht auch ohne Erläuterung und Nutzanwendung deutlich genug; es gibt, wie bereits angedeutet, Israeliten, die vor ihm nur die Augen niederschlagen können!

So führet uns zu Moses und zur israelitischen Vergangenheit auch das Schillerfest zurück. Wir sahen hier so viele Länder, vor Allen das Land, dem er angehörte, den Dichter feiern, alle Züge seines Handelns und Empfindens sammeln, um sein Bild lebensgroß aus dem Rahmen treten zu lassen. Israeliten! mit Recht betheiligt ihr euch bei der Bewunderung jeder Größe, wo sie sich auch zeige. Singet ja schon der Psalmist: „Gern lenk' ich meiner Freunde Gedanken auf Egypten und Babylon; siehe! Philistäa — so sprech' ich — und Tyrus, oder Aethiopien, denn Der ward dort geboren! Jedoch von Jerusalem, da kann man sagen: Männer und Männer wurden da geboren!“ Ja, Du kannst wohl Deiner Vergangenheit Dich rühmen und der Männer, die über die Bühne Deiner Vorzeit schritten, von Abraham beginnend, Deinem Patriarchen, den selbst die Heidenwelt den Fürsten Gottes nannte, und Joseph mit seinem edlen

versöhnlichen Herzen und Moses, dem göttlichen Manne," bis Samuel, der in den Prophetenschulen Dichtkunst, Geschichtsforschung und Beredtsamkeit weckte, und David, den Helden und unsterblichsten Dichter, dessen Hallelujah noch durch alle Länder tönt; er gründete Jerusalem! Dort stehet Assaph unter den Sängerschaaren, Jesaias mit dem Chore der Propheten und „Männer und Männer wurden da geboren!" Israel! kennst Du sie? stehen auch sie lebensgroß, ja riesengroß vor Deinen Blicken? und feierst in lautem Bekenntniß Du würdig ihr Gedächtniß? —

Saalschütz.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Die Anfänge der neuhebräischen Poesie.

Von Dr. H. Graetz.

(Fortsetzung und Schluß.)

Kaliri. Wenn der Leser bei diesem Namen einen Schauder empfinden sollte in der Erinnerung an die langweiligen Diatriben, die über dieses Thema geschrieben wurden, und in der Aussicht auf eine neue langweilige Abhandlung: so möge er sich trösten, daß ich das früher Gesagte nur berühren und die neuen Gesichtspunkte in möglichster Kürze und Faßlichkeit darstellen werde. Es handelt sich darum, Zeit und Vaterland dieses merkwürdigsten aller Poetanen, der eine Legion Nachahmer gefunden hat, möglichst bestimmt festzustellen. Ueber sein Zeitalter habe ich bereits Andeutungen gegeben, daß er nämlich nicht nach 800 gelebt haben kann. Um wie viel früher er anzusetzen ist, soll später ermittelt werden. Zuerst soll uns die Frage über Kaliri's Vaterland beschäftigen. Herr Rapoport, der die Initiative der wissenschaftlichen Untersuchung dieses Thema's ergriffen hat, glaubte ihn nach Italien näher nach der Insel Sardinien und zwar nach der Stadt Cagliari versetzen zu müssen, und der Name Kaliri soll dieser sardinischen Stadt entsprechen. Herr Dr. Zunz, der Anfangs diese Ansicht adoptirt hat, gab sie später stillschweigend auf und scheint Kaliri Griechenland als Vaterland anzuweisen. Herr Prof. Luzzato machte aber gegen diese Ansichten siegreiche Gründe geltend und war der Meinung, daß Kaliri in Babylonien und zwar in der Gegend von Nehardea heimisch war. Denn

unser Poetan schreibt sich aus Kirjat-Sepher; diesem entspreche die babylonische Stadt Sippara, welche zugleich Stadt der Weisen und der Schreiber genannt wird. So weit der Stand der Frage.

So viel die vorangegangene Untersuchung ergeben hat, war Jannaï ein Palästinenser. War nun Kaliri wirklich directer Jünger Jannaï's, so muß er ebenfalls in Palästina gelebt haben, und Kirjat-Sepher kann im buchstäblichen Sinne des Wortes genommen werden. Dafür spricht die gewichtige Stimme R. Tams, der zwei Gründe dafür geltend macht. 1) Weil Kaliri lediglich für je einen Tag der Feste Pijut-Cyclen gedichtet hat, in seinem Vaterlande also der zweite Feiertag nicht vorhanden war. 2) Weil Kaliri dem jerusalemischen Talmud folgt und in vielen Punkten vom babylonischen Talmud abweicht [1]). Die betreffende Stelle, welche Luzzato aus dem handschriftl. Machsor Vitry mitgetheilt hat (Kerem Chemed VI, 30 ff.) lautet: ותרע דבימיו (בימי ר' אלעזר בירבי קליר) היה מקרשין על פי הראייה שלא תמצא לעולם בכל פיוטיו קרובה ליום שני של ימים טובים ואותה ליום שני של סכות כתוב עליה במחזורים ישנים קרובה כעין קלירית. ואחות אשר לך כוספת נעשית ליוצר של י"ט ראשון של גשם. תרע שמזכיר טל בברכת מחיה מתים אלו היה ליום אחרון היה מזכיר גשם — וכל אותם פרשיות שבמסכת מגילה לימים טובים שבכל השנה לא הזכיר בפיוטיו. ואפילו תאמר שלא היה ר"א בר שמעון — ואתך היה מכל מקום יש לך לומר שמקרית ספר היה ובימיו היו מקרשין על פי הראייה. ובהרבה דברים חולק על תלמוד שלנו ותופס לו שיטת תלמוד ירושלמי. — Der letzte Beweis von Kaliri's Verhalten gegen den babylonischen Talmud ist unwiderleglich, und man darf nicht vergessen, daß es R. Tam ist, der ihn führt, er, der in beiden Talmuden heimisch war, jedes Fältchen derselben untersucht hat. Wäre nun Kaliri ein Babylonier oder auch nur ein Grieche oder Italiener gewesen, so hätte er sich an den jerusalemischen Talmud weder halten können noch dürfen. Der Jeruschalemi war lediglich in Palästina bekannt und Autorität; außerhalb Palästina's wurde er erst im zehnten Jahrhundert bekannt, aber auch dann noch immer in den Schatten gestellt und dem Babli untergeordnet. Aber auch R. Tams erster Beweis ist kräftig genug, wenn man bedenkt, daß sich nicht einmal für den zweiten Neujahrs-

---

1) R. Tam muß dieses Moment in Kaliri's Aboda gefunden haben, wo dieser halachische Partieen behandelt hat, denn in den uns vorliegenden Kalirischen Pijutim ist so wenig Halachisches, daß sich daraus nicht entnehmen läßt, ob er dem Jeruschalmi folgte und den Babli ignorirte.

tag ein kalirisches Pijut findet. Die zwei Einwürfe, welche Herr Rapoport dagegen erhoben hat, sind nicht unerschütterlich. Den Einwurf, daß sich im deutschen Ritus ein kalirischer מעמד für den zweiten Passah-Tag findet, hat bereits R. Lippman Heller beseitigt, daß jener Cyclus eigentlich für den ersten P.-Tag bestimmt war, an welchem man in Palästina die Perikope שור או כשב gelesen hat. Der zweite bessere Einwand, daß sich in der That von Kaliri für das Sukkotfest zwei Cyclen finden, welche beide sein Namensakrostychon tragen, läßt sich dadurch heben, daß sich von Kaliri auch zwei Cyclen für den neunten Ab finden, einen im deutschen Ritus mit dem Anfang; אאביך ביום מבך, und einen andern im italienischen Ritus mit dem Anfang: איכה אנו שפתינו. Beide sind den Benedictionen bis ולירושלים adaptirt, und beide tragen Kaliri's Namens-Chiffre. Wie man sich die eine Erscheinung erklären will, kann man zugleich die andere erklären. Eine wahrgenommene Schwierigkeit ist noch nicht im Stande, ein anderweitig feststehendes Resultat zu erschüttern. Für Palästina, als Vaterland Kaliri's, sprechen der Name Kirjat-Sepher, seine Abhängigkeit vom Jeruschalmi und die Nichtberücksichtigung des Babli, seine Jüngerschaft bei dem Palästinenser Jannaï und allenfalls noch der Gebrauch des Wortes בירבי קליר als Abkürzung von בן רבי statt des in Babylonien üblichen בר רבי [2]) Diese Momente geben Gewißheit genug gegen die vagen Annahmen von Sardinien, Italien, Griechenland oder Babylonien.

Indessen darf nicht verhehlt werden, daß dadurch eine neue Schwierigkeit auftaucht, die gelöst sein will. War Kaliri ein Palästinenser, so müßte er vor der Herrschaft des Islam geblüht haben, da er direct nirgends gegen Ismael ankämpft, sondern immer nur

---

2) Man kann noch dafür anführen, daß Kaliri in der Kinah איכה ישבה חבצלת השרון viele palästinensische Städtenamen nennt, von denen einige sonst unbekannt sind. Neben Maron, Sephoris, Jotazata, Arbel, Chabul (Chabulon), Bet-Maon, Mamlach (ממלח=ממולא), Migdal-Nunija (Tarichea?), Jalamin kommen wenig bekannte und ganz unbekannte Städtenamen vor: עיתהלו, vielleicht das talmudische היתלו, ferner עילבו, כפר עזיאל, Saphet צפת, das erst in der Geschichte der Kreuzzüge genannt wird, dann Nazaret נצרת, das sonst in der jüdischen Literatur nicht vorkömmt, endlich noch כפר יוחנה, בית חוביה und אריח. Man kann dagegen einwenden, daß Kaliri in dieser Kinah eine alte, uns unbekannte Agada benutzt hat. Allein das würde nur beweisen, daß Kaliri palästinensische Agadas gekannt hat, die nicht auf uns gekommen sind, die er als Italiener oder Grieche oder auch als Babylonier schwerlich gekannt haben würde.

gegen Edom und Seïr als Typen für Rom und Christenthum. Er müßte demnach spätestens in die Zeit gesetzt werden, als noch Byzantiner Judäa knechteten. Darf man ihn so früh ansetzen? Aber woher hat er den Reim, der doch ein Product der arabischen Literatur ist und die Bekanntschaft mit ihr voraussetzt?

Diese Schwierigkeit kann nur gehoben werden, wenn sich nachweisen ließe, daß Kaliri allerdings Literaturproducte benutzt hat, die entschieden der islamitischen Zeit angehören. Noch hat kein Gelehrter die allerdings schwierige Arbeit unternommen, gründlich nachzuweisen, welche Agadas Kaliri benutzt hat, ein so dringendes Bedürfniß auch dieser Nachweis ist. Eine solche Arbeit würde den besten Aufschluß über das Alter der Agada-Werke geben. Anstatt mit Zunz' Behauptung zu sagen: dieser Midrasch sei jung, denn er wird erst von Kaliri benutzt, würde es umgekehrt heißen müssen, er stellt sich als alt heraus, denn schon Kaliri kennt ihn. Eine solche Folgerung läßt sich zunächst für die Pesikta, ja gerade für die von Zunz degradirte Pesikta Rabbati oder Pesikta di R. Kahana anstellen. Kaliri hat am meisten Pesikta-Agadas benutzt, aber sicherlich nicht Pirke di R. Elieser, die laut meines Nachweises, im Anfang des neunten Jahrhunderts verfaßt wurden.

Nun, aus der Benutzung eines eigenthümlichen Literaturproductes läßt es sich beweisen, daß Kaliri der islamitischen Zeit angehört. Meine Beweisführung wird weitläufig ausfallen, aber sie wird nicht ohne Interesse sein. — In den Pijut-Cyclus des römischen Ritus für den neunten Ab und zwar zum Schluß hat Kaliri als Trostesworte messianische Vorzeichen hineingezogen, die ganz entschieden einer messianischen Apokalypse entnommen sind. Aus dieser Entlehnung läßt sich ermitteln, daß, wenn Kaliri nicht später als 800, er auch nicht früher als 650 geblüht hat. Daß die betreffende Pijutpartie echt kalirisch ist, das haben Luzzato (in מבא zum römischen Ritus p. 25) und Landshut (in Amude Aboda S. 43) aus dem Zusammenhange nachgewiesen. Der Erstere hat bereits darauf hingedeutet, daß die messianischen Partieen einer Apokalypse entnommen sind, nur hat er nicht die rechte bezeichnet, aber eben darauf kommt es an.

Die jüdisch messianisch-apokalyptische Literatur ist nämlich sehr reich und bildet einen zweiten Theil zur alten Mystik, wovon die theosophisch-angelologisch-uranoskenische Partie den ersten Theil ausmacht (vergl. Monatsschrift Jahrg. 1859 S. 68). Im Grunde gehört die Glorification des Messias in der Pesikta v. c. 34 bis 37

als Grundtext für die Trostessabbate ebenfalls zu diesem Literaturkreise, Nur daß diese Darstellung nicht den apokalyptischen Charakter hat. Weder wird diese Messianologie von einem Höhern, sei es Gott selbst oder Metatoron oder einem anderen Engel oder Elias offenbart, noch wird eine gewisse Zeit mit bestimmten Vorzeichen, als Beweise des sicheren Eintreffens, angegeben, sondern nur aus Schriftversen herausgedeutet. Die messianische Apokalyptik dagegen beruft sich auf eine Offenbarung und gibt Zeichen an. Von dieser Art sind jetzt folgende Schriften bekannt.

1) ספר אליהו aus einer Salonicher Sammlung abgedruckt in Jellinek's Bet ha-Midrasch III, p. 65—68. In dieser Apokalypse offenbart der Engel Michael dem Propheten Elias die Vorzeichen und das Eintreffen des messianischen Reiches.

2) פרקי משיח das. S. 68—78. Hier offenbart Elias dem Tanaï R. José.

3) נסתרות דר' שמעון בן יוחי das. S. 78—81. In diesem offenbart Metatoron die messianische Zeit für R. Simon b. Jochaï.

4) ספר זרובבל in einer constantinop. Sammlung von 1519 לקוטים שונים Bl. 49—52 b. und aus zwei Handschriften in Jellineks Bet ha-Midrasch II, S. 54—57 (unvollständig gegen die Const. Edition). In diesem offenbart ein namenloser Engel den mythischgehaltenen Zerubabel das Eintreffen der Messiaszeit.

5) תפלת ר' שמעון בן יוחי aus einer Handschrift (edirt von Jellinek das IV, S. 117—26). Auch sie gibt sich als eine Offenbarung eines Engels an R. Simon b. Jochaï aus. Sie enthält Manches von No. 3 und andern unbekannten Apokalypsen.

Der messianologische Schluß zu מדרש ויושע ist keine selbstständige Partie, sondern No. 3 entlehnt. Die Schrift אותות המשיח ist ebenfalls unselbstständig, und nur aus mehreren messianischen Apokalypsen compilirt (in der genannten Const. Sammlung kürzer als in der von Jellinek, aus אבקת רוכל aufgenommenen, Edition).

Nur von zweien ist die Zeit ihrer Abfassung gegeben. No. 3 ist nämlich sicherlich zur Zeit des Sturzes der Omejjaden und des Sieges der Abbassiden 750 geschrieben, wie von mir ausführlich nachgewiesen wurde (Geschichte B. V, Note 17). — Das Buch Zerubabel gibt die Zeit selbst an: Der Messias soll erscheinen 990 Jahre nach der Tempelzerstörung, wird wiederholentlich hervorgehoben, d. h. 1058. Folglich kann es nicht viel früher verfaßt sein. Es hängt wohl mit dem Pseudomessias zusammen, der in Raschi's Zeit auftrat. — No. 5 scheint mir das jüngste Product zu sein und dem

dreizehnten Jahrhundert anzugehören. Wichtig für unser Thema wäre es, die Zeit der zwei ersten Piecen zu kennen, weil Kaliri gerade dieselben benutzt hat, wie weiter bewiesen werden soll. Aber so wenig Anhaltspunkte für die Zeitbestimmung sie auch liefern, so sind sie jedenfalls erst in der islamitischen Zeit verfaßt. Denn No. 2 setzt die Herrschaft der Araber[3]) und deren Besitz von Jerusalem voraus. Israel wird im Beginne der Messiaszeit den Arabern Silber und Gold für das Abtreten des Tempels bieten, der Araberkönig wird aber nicht darauf eingehen wollen, sondern den Vorschlag machen, beiderseits zu opfern; wessen Opfer wohlgefällig aufgenommen werden würde, dessen Religion soll die herrschende werden, und die andere Partei gebunden sein, sich ihr anzuschließen: וישראל אומרים למלך הערביים בית המקדש שלנו הוא קח כסף וזהב ותניח בית המקדש, ומלך הערביים אומר אין לכם במקדש הזה כלום. אבל אם אתם בוחרים לכם בראשונה קרבן כמו שהייתם עוסקים מקדם וגם אנחנו מקריבים ומי שנתקבל קרבנו נהיה כולנו אומה אחת (das. S. 71). Die zwei Apokalypsen gehören übrigens zusammen; No. 2 ist nur eine Ergänzung zu No. 1, sonst durfte in der zweiten nicht das Bild des Armilaos fehlen, der in allen diesen Apokalypsen eine bedeutende Rolle spielt. Wie dem auch sei, so hat Kaliri jedenfalls diese zwei Piecen benutzt, und nicht das Buch Zerubabel (wie Luzzato vermuthet), weil dieses vielmehr von No. 1 abhängig ist. Auch auf diesen Punkt muß näher eingegangen

3) Die Pesikta (No. 36 p. 66) scheint zwar auf den ersten Blick ebenfalls die Araberherrschaft vorauszusetzen, denn es heißt dort als messianisches Vorzeichen: Die Völker werden mit einander Krieg führen, der König von Persien mit dem König der Araber, und der letzte wird mit dem König von Edom (Rom) zu Rathe gehen, der Perser aber wird die ganze Welt zerstören: אמר ר' יצחק שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרים זה בזה. מלך פרס מתגרה במלך ערבי והולך מלך ערבי לאדום ליטול עצה מהם וחוזר (l. וחוזר) מלך פרס ומחריב את כל העולם (auch Jalkut Jesaias No. 359). Allein hier ist nicht von dem arabischen Chalifen als Beherrscher Asiens die Rede, sondern von einem arabischen Könige oder Phylarchen, der neben Persien und dem Römerreich bestand; also die Perser waren damals noch herrschend. Die Agada brauchte mehr als zwei Könige, die einander in der Messiaszeit befehden sollen; und so war ihr der Beherrscher eines Araberstammes gelegen. Sie dachte wahrscheinlich an den Häuptling der Beduinen im peträischen Arabien, der ein Vasall des byzantinischen Reiches war. Schon das Moment, daß R. Isaak, der Agadist, als Gewährsmann dieser Agada angeführt wird, beweist, daß sie der talmudischen Zeit angehört. Die Apokalypse No. 2 hat übrigens diese Agada benutzt (S. 70): ושנה החמישית (משיח) בא ונתגלה בכל המלכיות והמלכים כולם מתגרים זה בזה מלך פרס עם מלך ערביא — — ומחריבה.

werden, weil dadurch das Verständniß des kalirischen messianischen Pijut erleichtert wird. Das Buch Zerubabel bestimmt nicht nur das Jahr für das Erscheinen des Messias (990 nach der Tempelzerstörung), sondern auch den Monat, und zwar Ab. Vom Monat Nissan an werden bis dahin Wunder geschehen, und diese Wunder vertheilt das Buch Zerubabel auf die Monate (so in der Constant. Edition, in der Jellinek'schen fehlt diese Partie und nur von dem Wunder des Monats Nissan ist eine Spur geblieben). Diese Partie, welche die wunderbaren Ereignisse auf die Monate vertheilt, ist nun dem apokalyptischen ספר אליהו entlehnt, weil sie da vollständiger erscheint und auch die Monate von Ab bis Adar, also sämmtliche zwölf Monate, mit Wundern bedenkt. Freilich in der uns vorliegenden Ausgabe fehlen einige Monate, d. h. sie sind von Copisten weggelassen worden; aber Kaliri lag das ספר אליהו vollständig vor, und daraus hat er sein messianisches Gemälde componirt. Eine Parallelisirung des Kalirischen Stückes (im römischen Ritus בימים ההם ובעת ההיא) mit der Apokalypse No. 1, und zwar ergänzt durch No. 4, wird die Abhängigkeit des Erstern von der Letztern veranschaulichen.

ספר אליהו	קלירי
מנחם בן עמיאל יבא בחודש ניסן פתאום בארבעה עשר בו ויבא ויעמוד על בקעת ארבאל אשר ליהושע בן שרף (Fehlt in der genannten Schrift, aber daraus entlehnt in Zerubabel).	בימים ההם ובעת ההיא בחודש — ניסן אמנם בארבעה עשר יום בו מנחם בן עמיאל פתאם יבא בבקעת ארבל יצמח טובו וכו׳
ובחודש השני הוא חודש אייר תעלה עדת קרח — בערבות יריחו על נחל השטים (Ebendas.)	בחודש השני הוא חודש אייר גנזים יעלו בנוצרי שמטים. תעלה עדת קרח לעין כל השבטים, דגלי אסף יהיו מקושטים. מערבות מואב עד נחל השטים.
ובאחד לחודש השלישי יבואו מתי מדבר[4]) ויעשו חבורות חבורות עם אהיהם על נחל השטים ובשמונה עשר בו יהיה רעש בבתים ובחוצות ובמגדלים ותרגז הארץ (Ebendas).	בחודש השלישי הוא חודש סיון הם יקומו אשר מתו במדבר ורעש גדול בחוצות יוגבר וכו׳.

4) Auch die Apokalypse No. 2 hat diese Momente: באותו שעה יעשה ז׳ נסים. הנס הראשון מביא להם משה ודורו מן המדבר — הנס הב׳ מעלה להם קרח וכל עדתו.

קלירי	ספר אליהו
חודש תמוז זעם ועברה בכל תמצא ומלך מבלעדי שמים יצא חוסן ימסטין יאמר לו צא ורוח והצלה למעוטים תצא.	בכ' בניסן (l. בתמוז)[5] מלך עולה מים ומניע את העולם — ובאותו היום צער ומלחמה כנגד ישראל.
חודש אב טהוד יעט בגדי נקמתו והר הזתים יבקע מגערתו יצא משיח בגדולתו וכו'.	ובחודש אב בו ביום אשר ספדו על נחמיה ישמחו בו שמחה גדולה — ויצא משיח ה' וכל ישראל אחריו — כי יעלה הקב"ה על הר הזתים וכו' (im B. Zerubabel).
אלול כשרון יכריז בו בן שאלתיאל וידדו מיכאל וגבריאל לערוך מלחמות נקמת אל ולא ישאירו אחד מאויבי ישראל.	בכ' באלול משיח בא וינון שמו ובאותו היום יורד גבריאל מתשע שעות עד עשר ומשחית את העולם תשעים ושנים אלף.
תשרי מהמות וסכסוך יהיו בכל גוי — — ויאמרו לכו ונכחידם מגוי לבזוה נפש למתעב גוי.	בכ"ה בתשרי גלות שניה שבנהר סבטיון יוצאה בי"ז אלף ונהרגין (l. ונשארין) מהם כ' איש ונשים ט"ו.
מרחשון סער יהיה בגלות ראשונה ובו למדבר תצא שושנה וכו'.	בכ' מרחשון יזדעזע העולם וירעשו שמים וארץ.
כסליו פתאום תפול חרב משמים ודם ערלים יהלך כנחלי מים וכו'.	בכ' בכסליו יעמדו כל ישראל בתפלה וזעקה לפני אביהם שבשמים ובו באותו היום תרד חרב ותפול באומות העולם וכו'.

---

5) Die Emendation rechtfertigt sich dadurch, daß vorher mitgetheilt wird, am 22. Nissan werden die ersten Exulanten von Babylon aufbrechen, so kann Israel doch nicht am 20 desselben Monats Leid treffen. Der König, „der vom Meere aufsteigt", bedeutet hier Armilaos, der Antimessias, der vorher geschildert wird: מלך פחות שבמלכים בן שפחה גגית(?) עולה לקראתו מן הים ואלו יהיו אותותיו — פניו ארוכות בין עיניו וקומתו גבוהה מאוד ובפות רגליו גבוהין ושוקיו דקים. Unter dem: מלך מבלעדי שמים versteht Kaliri ebenfalls Armilaos, und deutet ihn an durch das Wort: מסטין. So heißt es von Armilaos in אותות המשיח: Nehemia, der sterbliche Messias, werde zu Armilaos sagen: לא אלה אתה אלא שטן אתה (ed. Coust. p 3). Eben so in תפלת ר"ש בן יוחי (Jellinek IV, 125). — An der verschiedenen Schilderung des Armilaos kann man erkennen, ob der Verf. der betreffenden Apokalypse ein Asiate oder Europäer war. Die asiatischen Productionen schildern ihn als kahlköpfig (ראשו קרח), die europäischen dagegen als Rothkopf mit Fuchshaar. So z. B. Zerubabel: ארמילוס בן האבן שער ראשו צבוע (ed. Coust. Ende); No. 5: שער ראשו אדום כזהב (bei Jell. IV, 124); אותות המשיח (bei J. II, 60): ושער ראשו כצבע זהב.

קלירי	ספר אליהו
טבת קול יתנו שוקדי יום יום אוי נא לנו כי פנה יום רעב יהי ארבעים וחמשה יום ושם יתהלל ברוך ה׳ יום יום.	בכ״ה לחודש הח׳ (l. העשיר)[6] גלות שלישית יוצאה ובוכין וצועקין על אחיהם שנהרגו וצועקין במדבר כ״ה (l. מ״ה) יום ואינן טוענין (l. טועמין) כלום וחיין על מוצא פי ה׳.
שבט שבץ יהי בחשעים ומאה אלף ובלבוש שריון מאה אלף שמלחמת רביעית יעשו בצלע האלף ושב אחד ירדוף אלף.	בכ׳ בטבת (l. בשבט) מלחמה שלישית (l. רביעית?) עושה מקץ קירטלום (?) וכל המדינות עמהן עם גדול מאוד מבקעה גדולה עד יפו ועד אשקלון ובכ׳ (l. כ״ה) בשבט משיח בא ויורדים מלאכי חבלה ומשחיתין בכל אותו ההמון.
אדר תמיד יהיו שלשה בבנויה תשבי ומנחם וגם נחמיה תפארת מכהן עמם מנויה וכו׳.	בכ׳ באדר משיח בא ועמו שלשים אלף צדיקים וכו׳.

Diese Parallelen ergeben unwiderleglich, daß Kaliri die messianische Apokalypse ס׳ אליהו benutzt hat. Aus dem Schlusse läßt sich aber auch eruiren, daß er auch das פרקי משיח, welche die Herrschaft des Islam über Jerusalem voraussetzt, gekannt und benutzt hat. „Drei werden in der Messiaszeit auftreten: der Tisbite, Menachem und Nehemia." Menachem ist der Messias aus dem davidischen Hause, gewissermaßen der Paraklet. So wird er schon im babylonischen und jerusalemischen Talmud genannt (b. Synhedrin 98, b) ויש אומרים מנחם שמו; (j. Berachot 5, a): ר׳ יודן בריה דר׳ איבו אמר מנחם שמו. R. Abbahu's Sohn (um 330) macht schon die Zahlencombination, daß מנחם und צמח gleichen Zahlenwerth haben. Der Messias wird auch Menachem b. Amiel genannt (in Midrasch zu Ps. 92), und zwar von einem Agadisten des fünften Jahrhunderts, aber, wie es scheint, der Messias vom Hause Josephs oder Ephraims: כך מנחם בן עמיאל בן יוסף מנגח. Der Name Nehemia für den ephraimitischen Messias kommt zuerst in der Apokalypse No. 2 vor

---

6) Die Emendation ׳ חודש st. ח׳ ח׳ rechtfertigt sich dadurch, daß vom Monat Marcheschwan bereits die Rede war. Auch die Emendation מ״ה st. כ״ה ist nicht willkürlich; denn sämmtliche messianische Apokalypsen haben den Zug: Israel wird 45 Tage „in der Wüste der Völker" zubringen. In א׳ המשיח (bei J. II, 61) werden die 45 Tage aus Daniel abgeleitet ומנין שהרי״ו ארבעים הם שנאמר ומעת הוסר — — נמצא בין אלו לאלו מ״ה יום

(S. 71): ומלך נחמיה המשיח יצא עמהם לירושלים. Er wird von den Arabern erschlagen werden, weil er deren Bekenntniß nicht annehmen will: באותו שעה הערבים אומרים לישראל בואו והאמינו באמונתנו וישראל משיבין אם אנו נהרגים איך אנו כופרים בעיקר באותו שעה הרבות נשלפות — ונחמיה נהרג עמהם. Dann wird Elias mit dem (davidischen) Messias auftreten, aber Israel wird ihnen keinen Glauben schenken, weil Nehemia bereits als Messias erschlagen worden: ואליהו אומר להם קומו כי אליהו אני וזה מלך המשיח ואינם מאמינים בו לפי שבא נחמיה ונהרג. Dann wird aber unter andern sieben Wundern auch das geschehen, daß der erschlagene Nehemia-Messias wieder auferstehen wird: הנם הג׳ מעמיד להב׳ נחמיה שנהרג. — In keiner andern Apokalypse tritt das messianische Triumvirat so zusammen auf, wie eben in dieser. Und eben darauf spielt Kaliri an mit den Worten: תשבי ומנחם וגם נחמיה. Es folgt also daraus unbestreitbar, daß Kaliri der islamitischen Zeit angehört, d. h. nach dem früher gefundenen Ergebniß, zwischen 700—800.

So viel auch über Vaterland und Zeit Kaliri's gesagt werden mußte, so wenig läßt sich über seine poetische Leistungen sagen. Er zeigt sehr viel Künstelei, aber keine Spur von Kunst. In den 158 poetanischen Piecen, die uns von ihm vorliegen, stößt man höchst selten auf ein schönes Bild oder auf eine poetische Wendung. Er besaß eine erstaunliche Sprachgewandtheit, aber keine Phantasie. Sein Talent ging ganz in dem Agadastoff auf, dem er sich knechtisch unterordnete; er wollte weiter nichts als Dolmetsch des Midrasch sein. Von diesem Gesichtspunkte muß er wie sein unmittelbarer Vorgänger beurtheilt werden.

Man darf die Poetanen José b. José, Simon b. Kaipha, Jannaï, Kaliri und sicherlich auch Jochanan ha-Kohen die alten palästinensischen liturgischen Dichter und Palästina das Vaterland der neuhebräischen (poetanischen) Poesie nennen. Auch Babylonien hat Poetanen erzeugt, von denen einige bekannt geworden sind. Der Poetan David b. Huna war sicherlich ein Babylonier, denn der Name Huna zeugt eben so gewiß für Babylonien, wie Jannaï für Palästina. Aber dieser Name hat sich auch da nicht während der ganzen gaonäischen Zeit behauptet; der letzte Gaon, Namens Huna, starb 798. Man darf demnach den Poetan D. b. Huna nicht zu tief in der Zeit herabdrücken. Er gehört spätestens dem neunten Jahrhundert an. Ueber die von ihm stammenden vorhandenen Piecen vergl. Landshut, Amude S. 59. Seine Manier ist ganz kalirisch. —

Mit noch größerer Sicherheit war Salomo der Babylonier (שלמה הבבלי) ein Babylonier, wie es auch mit Recht Luzzato annimmt (כ״ם p. 12), und man begreift nicht, wie Rapoport ihn zum Römer und Zunz zum Griechen stempeln. Schon der Umstand, daß ihn Raschi und noch ältere als Autorität citiren, hätte darauf führen müssen, daß er aus dem Lande der talmudischen Hochschulen stammte. So wie in Betreff des Vaterlandes, ist ihm auch in Betreff der Zeit Unrecht geschehen. Zunz' Zwickmühle, welche alte Autoren jung macht, stempelt ihn zum Zeitgenossen R. Gerschoms oder vielleicht gar zum Zeitgenossen von R. Gerschoms Jüngern im elften Jahrhundert (Synagogale Poesie S. 166). Nichts kann falscher sein. Denn im Pardes wird zu Gunsten der Pijutim ein großes Responsum des Isaak Halevi, des Lehrers von Raschi, citirt, und darin heißt es: „die Heiligen, wie Eleasar Kaliri und Salomo der Babylonier haben statt des Midrasch liturgische Stücke eingeführt" קדושי עליונין כגון ר׳ אלעזר בר קליה ור׳ שלמה הבבלי (vergl. oben S. 24). Nun blühte Isaak Halevi 1000—1050, und er citirt bereits diesen Salomo als eine alte Autorität. Ferner ist es bekannt, daß Ascheri Sohn R. Jakob's sich auf die Aboda des Salomo Babli beruft (Tur Orach Chajim No. 621) בסדר של ר׳ שלמה הבבלי. Nun citirt auch Nachmani diese Abodah (in Milchamat zu Joma I. Anf.) und setzt sie in's hohe Alterthum: אמר הכותב גם בעיני יפלא (הפיסות של עבודת י״כ) אבל אף בסדר עבודת הבבלי אשר מימי רבותינו וכן בדברי הפייט הראשון ר׳ אלעזר הקליר וקרובות הגאונים וחכמי הישיבות. Offenbar meinte Nachmani unter dem Babylonier eben diesen Salomo. Ein handschriftl. Machsorcommentar der Münchner Bibliothek vom Jahr 1238 zählt ebenfalls Salomo Babli zu den ältesten Poetanen: ודוגמתו יסד יוסי בן יוסי אשר מימי ר׳ אלעזר הקליר ור׳ שלמה הבבלי לא קם גבר לפייט כמותו. Ein weiterer Grund für die Annahme, daß Salomo Babli vor dem elften Jahrhundert gelebt hat, bietet der Umstand, daß Joseph Ibn-Abitur in seiner Aboda Salomos ähnliche Production mit dem Anfang אדרת תלבושת (im Ritus der Romagnolen) benutzt hat, wie schon Luzzato bemerkt (Kobez S. 119). Nun starb J. Ibn-Abitur vor 1014, wanderte aus vor 1000, dichtete wahrscheinlich schon 970—80. Folglich blühte Salomon noch früher. Endlich führen schon ältere Commentatoren die Bezeichnung שלמוניות für Bußgebete mit vierzeiligen Strophen auf Salomo zurück, was eben beweist, daß er als einer der ältesten Selichot-Dichter galt. Nun citirt bereits Saadia gereimte Selichot (vergl. Jahrg. 1859

S. 407). Es ist also möglich, daß Salomo Babli noch älter als Saadia ist.

Für die Jugend des babylonischen Poetan sprechen nur drei Notizen, die aber nicht bestimmt genug gehalten sind. 1) Joseph Kohen (in עֵמק הבכא S. 9), der ihn nach Benjamin b. Serach und etwa gleichzeitig mit dem Poetan R. Amitai (nach 1096) setzt. Allein der ganze Bericht ist so unhistorisch gehalten, daß darauf gar nichts zu geben ist. 2) R. Efraim aus Bonn tradirt, R. Mose b. Jtiel habe eine liturgische Halacha vernommen aus dem Munde des ältern R. Meschulam, und dieser aus dem Munde des Salomon Babli (mitgetheilt von Dukes Orient. Litbl. S. 680, Note 6). Allein das Lebensalter des ר׳ משולם הגדול ist nicht bekannt, und es können möglicher Weise in dieser Traditionskette einige Glieder ausgefallen sein. Endlich setzt ihn 3) der Bericht in Salomo Luria's historischem Responsum scheinbar gleichzeitig mit R. Simon aus Mainz (b. Jsaak) und gleichzeitig mit R. Kalonymos aus Lucca; aber wiederum scheinbar vor R. Gerschom ובימיהם (בימי ר׳ האי) — ר׳ שמעון הגדול ממגנצא ור׳ שלמה הבבלי ור׳ קלונימוס אביו מלוקא ומהם קבלו ר׳ גרשום ממיץ (No. 29). Dieser Bericht ist gerade an dieser Stelle verworren, jedenfalls corrumpirt, so daß sich daraus nichts entscheiden läßt. Wäre es erwiesen, daß Salomo Babli gleichzeitig mit den nach Mainz verpflanzten Kalonymiden lebte, wie dieser Bericht andeutet, so würde er spätestens dem neunten Jahrhundert angehören. Denn die Verpflanzung der Kalonymiden geschah 887 unter Karl dem Großen. Sein Zeitalter läßt sich also nicht bestimmen, jedenfalls blühte er vor 950, d. h. vor Ibn-Abitur. Sicher ist wohl auch, daß er aus Babylonien ausgewandert ist, darum führte er den Namen Babli, was in seinem Vaterlande keinen Sinn hätte.

Salomo Babli war für die Bußelieder eben so Muster, wie Kaliri für die Pijutliturgie. Wir besitzen von ihm nah an 30 Selichot, größtentheils in den deutschen und polnischen Ritus aufgenommen (ich verdanke die Uebersicht der Mittheilung des Hrn. Landshut). Seine Poesie ist nicht besser als die kalirische, ja wo möglich noch härter, denn er brachte ungelenkte Sprachelemente aus dem babylonischen Talmud hinzu. Namentlich sind seine liturgischen Stücke — für den ersten Passahtag, für den ersten Sabbat nach dem Herbstfeste und andere — noch dunkler als die kalirischen, denn auch er zieht an dem Joche selbstaufgelegter Schwierigkeiten und Künsteleien. Die neuhebräische Poesie, welche mit José b. José einen so schönen Anfang nahm, artete zu einer Monstrosität aus, weil sie sich nicht

an das Muster der Bibel hielt. Auch Saadia laborirt an unpoetischen Wortformen. Die Karäer machten es nicht besser, obwohl die hebräische Grammatik ihr Steckenpferd war. Einem andern Babylonier, Dunasch b. Labrat, war es vorbehalten, in die hebräische Poesie die Schönheit einzuführen, und er eröffnet die Reihe der spanisch-jüdischen Dichter, welche das Metrum anwandten.

Analekten zur Literatur der spanisch-portugiesischen Juden.

Moses Gideon Abudiente.

Nachdem die liebliche Zions-Harfe auf dem Boden der pyrenäischen Halbinsel längst verklungen war, fand das Studium der hebräischen Sprache nichtsdestoweniger bei Denjenigen noch Pflege, welche sich heimlich von dort entfernten. Bei der anerkennenswerthen und längst anerkannten Sorgfalt, welche die spanisch-portugiesischen Flüchtlinge in ihren neuen Wohnsitzen auf den Schulunterricht verwandten, bei der Genauigkeit, mit welcher sie ganz besonders die hebräische Sprache handhabten, versteht es sich von selbst, daß unter ihnen auch Männer angetroffen werden, welche sich mit dem Studium der hebräischen Grammatik beschäftigten. Einen solchen Grammatiker lernen wir in der Person des Moses Gideon Abudiente kennen.

Er wurde im Anfange des 17. Jahrhunderts in Lissabon geboren [7]), verließ jung an Jahren die Heimat und wanderte nach Amsterdam. 1624 wirkte er dort in der Darstellung des von Rohel Jeschurun (Paul de Pina) [8]) verfaßten Dialogs der „sieben Berge" mit [9]). Später lebte er eine Zeit lang in Glückstadt und siedelte von da nach Hamburg [1]) über, woselbst er am 24 Februar 1688 starb. Abudiente wird als hebräischer Dichter gefeiert [2]) und als

7) *Antonio*, *Ribeiro dos Santos*, Memorias de Litteratura Portugueza, III, 228.

8) Ueber ihn Sephardim, 175 f.

9) *Barrios* hinter Aumento de Israel (s. p.): *Obediente* (sic) (que aun vive en este año de 1684, *insigne Poeta Hebrayco en Hamburgo*) represento el Monte Nebo. Vergl. Sephardim, 176.

1) In Hamburg verbrachte er den größten Theil seines Lebens; ungenau Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten (Leipzig 1859) III, 234: Abudiente im siebzehnten Jahrhundert in Amsterdam.

2) Landshuth in seinem Commentar מקור ברכה zu dem סדור הגיון לב (Königsberg 1845) 4; s. auch Barrios in Note 3.

Grammatiker neben Moses Raphael de Aguilar, Salomon de Oliveyra u. A. stets mit Achtung genannt.

Seine in portugiesischer Sprache verfaßte hebräische Grammatik erschien in Hamburg am 3. Elul 5393 (August 1633) unter dem Titel: „Grammatica Hebraica. Parte primeira, onde se mostraõ todas as regras neces, sarias assim para a intelligencia da lingua, como para compor, e escrever nella em proza, e verso com elegancia e mededa que convem" [3]) und zerfällt in 4 Abhandlungen (Tratados). Diesen geht eine Widmung voran, aus der wir als charakteristisch für den Verfasser folgende Stelle hervorheben:

אל מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.
הנה מנהג פשוט הוא בין רוב המחברים ליחד ולייחס
פעולותיהם אל מלכי ושרי בשר ודם אשר כמותם
מחומה קורצו, אמנם אני הצעיר מעבדיך חפצתי להטות
אשורי מנתיבותם ומעל השבולים האלה אשר כדל
לקטתי בין העומדים אחרי הקוצרים בין עדן שפת
הקודש ראיתי גם רציתי להעלותם על מזבח תהלתך
על ידי משה עבדך.

Dieser Widmung folgen:

eine lateinische Ode und ein spanisches Epigramm von Jacob Rosales [4]);

ein Encomion des Doctor Baruch Nehemias de Castro [5]);

spanische Decimen von Joseph Frances [6]);

ein spanisches Sonett von Daniel Abudiente, Oheim (tio) des Verfassers, und

ein portugiesisches Sonett von Isaac Abas.

Von besonderem Interesse ist die 4. Abhandlung der Grammatik, in welcher er von der hebräischen Metrik handelt und kleine selbstverfaßte hebräische Gedichte als Beispiele gibt.

---

3) Das von mir benutzte Exemplar befindet sich auf der Stadt-Bibliothek zu Hamburg.

4) Ueber Rosales, s. Sephardim, 209 ff. Da diese Gedichte 1633 in Hamburg geschrieben sind, so ist mit Gewißheit anzunehmen, daß er wenigstens seit 1633 in dieser Stadt gelebt hat.

5) Der auch Benedict de Castro genannte Sohn des Rodrigo de Castro, über ihn in der demnächst erscheinenden Fortsetzung der „Geschichte der jüdischen Aerzte."

6) Sephardim, 313 ff.

Außer einigen Gedichten[7]) und einem hebräischen carmen gratulatorium zu dem פרדס שרשנים betitelten Werke des **Jos. Pinto** (1683)[8]) verfaßte er auch eine spanische Schrift: „Fin de los Dias publica ser Uegado, Fin de los Dias pronosticado per todos los Prophetas", welche „über die in den Propheten verkündete Endzeit handelt"[9]).

Eine Sammlung hebräischer Gedichte unseres Abudiente ist noch handschriftlich vorhanden[1]); das von ihm in der Vorrede zu seiner Grammatik versprochene hebräische „Wörterbuch" ist wohl unvollendet geblieben.

Sein Verwandter

Jehuda Abudiente

edirte 1675 in Amsterdam, seinem Wohnsitze[2]), אור טוב, ein nach diesen beiden ersten Wörtern benanntes hebräisch-spanisch-(portugiesisches?) Glossar für die Jugend[3]).

Schließlich sei hier erwähnt:

Martyr del Castillo

unter welchem pseudonymen Namen ein portugiesischer Jude „Arte Hebrea Espanhol ou Grammatica da Lingua Santa" (Leaõ 1676, 8) geschrieben hat[4]).

Recensionen und Anzeigen.

מתלא דסופוס, **Die Fabeln des Sophos**, syrisches Original der griechischen Fabeln des Syntipas in berichtigtem vocalisirtem Texte zum ersten Male vollständig mit einem Glossar herausgegeben nebst literarischen Vorbemerkungen und einer

7) אמשט׳, 1785, wieder abgedruckt in den בכורי העתים.

8) *Wolf*, Bibl. Hebr. III, 748, cf. I, 816.

9) Ibid. IV, 907; *De Rossi*, Dizion. storic. (deutsch von Hamburger) 24.

1) **Steinschneider**, Cat. Bodl. 1763.

2) *Barrios*, Abi Jethomim 39.

3) Steinschneider, Bibliographisches Handbuch über die Literatur für hebräische Sprachkunde (Leipzig 1859), 6.

4) Ibid. 83, wo statt 1576 wohl 1676 zu lesen ist; Fürst, Bibl. Judaic. gibt nach *Wolf*, l. c. II, 604, Leyden als Druckort an, vergl. jedoch Wolf, l. c. IV, 281.

einleitenden Untersuchung über das Vaterland der Fabel von Dr. Julius Landsberger, Rabbiner. **Posen, Druck und Verlag** von Louis Merzbach 1859. (8. CXLIV u. 186 S.)

In dem oben angeführten elegant ausgestatteten Buche werden uns die Resultate der Studien geboten, die der Verfasser in seiner Doktordissertation angebahnt, an anderen Orten fortgeführt und endlich hier zum Abschlusse gebracht hat. Wir sagen ihm von Herzen Dank, einmal für den Fleiß und die Liebe, die er seinem Gegenstande zuwandte, und dann für das Vergnügen und die Belehrung, die er uns verschaffte. Das in allen Stücken empfehlenswerthe Buch zerfällt in zwei Theile. Der eine Theil enthält 67 schon früher von Goldberg, aber in sehr unvollkommener Weise edirte syrische mit Chaldaismen stark untermischte Fabeln in durchgängig vocalisirtem Texte und mit beigefügter Uebersetzung. Sie sind nach der Darlegung des Verf. etwa im vierten oder fünften Jahrhundert in Syrien entstanden und bekunden, abgesehen von dem Umstande, daß sie mit hebräischen Lettern geschrieben in der Handschrift vorgefunden wurden, durch ihre an die talmudische Sprache stark anklingende Ausdrucksweise den jüdischen Verfasser. Außerdem ist die Bemerkung interessant, daß sie mit Ausnahme von sechszehn in's Griechische übertragen und in die Fabelsammlung des Syntipas aufgenommen wurden. Der סופס, als dessen Werk die Fabeln figuriren, ist nichts weiter als der *σοφός* oder weise Fabeldichter *κατ' ἐξοχήν*, wie ja auch der arabische Lokman الحكيم genannt wird. Was nun den sehr im Argen liegenden Text betrifft, so hat sich der Verf. die redlichste Mühe gegeben, denselben theils durch Vergleichung mit Syntipas, theils durch eigene Conjecturen wiederherzustellen, und wie dies in solchen Fällen nicht anders möglich ist, sind auch viele gewagte und unhaltbare Hypothesen mitunterlaufen und wir rathen daher denjenigen, die sich mit der syrischen Sprache nicht schon anderweitig vertraut gemacht haben, aus diesen in einem sehr nachlässigen und unreinen Styl geschriebenen Fabeln trotz des beigefügten guten Glossars das Syrische nicht zu erlernen.

Der andere Theil des Buches, der den Fabeln des Sophos in Form einer Einleitung vorausgeschickt ist, beschäftigt sich vorzugsweise mit einer Untersuchung über das Vaterland der Fabel und gibt uns als Resultat des Verfassers, „daß wir den Ursprung der äsopischen Fabel bei den alten Hebräern zu suchen haben". Ist auch Manches, was der Verf. als Stützpunkt seiner Argumentation beibringt, nicht

unangreifbar, so ist doch des Anregenden und Ueberzeugenden genug geboten, um die bisherigen Ansichten von dem Ursprunge der Fabel bei den Indern oder Egyptern stark zu erschüttern und der ganzen interessanten Frage eine neue Richtung zu geben. Von dem Grundsatze ausgehend, daß es sich bei dieser Untersuchung nicht um das Sprechen der Thiere überhaupt, sondern um die Frage handelt, ob das Thier als Träger einer moralischen Idee von dem Volke, das die Fabel erfunden haben soll, betrachtet wurde, weist der Verf. nach, daß dies in der That in den alten Traditionsschriften geschehen ist und daß überdies einige Thiere schon in der Bibel mit dem Charakter auftreten, mit dem sie die Fabel bekleidet. Die Merkmale des Löwen, des Adlers, des Fuchses, der Schlange, des Hahnes sind in der Bibel dieselben wie in den Sammlungen späterer Apologe (wir wundern uns, daß der Verf.. die Behauptung in Chagiga 13 b: מלך שבחיות ארי מלך שבעופות נשר וכו' nicht angeführt hat). Wenn auch keine eigentlichen Thierfabeln in der Bibel vorkommen, so zeigen doch die in der Regel später entstehenden Pflanzenfabeln (Richter 9, 8 ff.; II. Reg. 14, 9 ff.) auf das Vorhandensein derselben. Unter den 3000 Maschal des Salomon, „der über die Bäume, das Vieh, die Vögel u. s. w. sprach", mögen sich auch manche eigentliche Fabeln befunden haben. Deutlichere und häufigere Spuren von Fabeln finden sich im Talmud und in den Midraschim, theils in bloßen Berichten von den משלות שועלים des R. Jochanan ben Saccai, des R. Meïr und Bar Kappara, theils in wirklich ausgeführten Fabeln, die der Verf. in ziemlicher Anzahl mit griechischen und indischen Fabeln von ähnlichem Inhalte vergleicht und immer als die einfacheren und daher auch ursprünglicheren nachweist. Nach dieser Auseinandersetzung schreitet der Verf. zu der engeren Begrenzung der Frage über die Erfinder der Fabel. Die Griechen lehnen selbst diese Ehre ab, indem sie den Aesop, einen Barbaren, zum eigentlichen Repräsentanten der Fabel machen und ihr Fabulist Babrios ausdrücklich die Fabel als *Σύρων εὕρεμ' ἀνθρώπων*, als eine alte Erfindung der Syrer, die ehemals zur Zeit des Ninus und Belus lebten, bezeichnet. Einige Forscher wollten diese Syrer mit den Assyrern identificiren, und die Fabel von diesen zu den Juden übergehen lassen, was aber aus mehrfachen Gründen ebenso wie die Annahme von einem egyptischen Ursprunge unhaltbar ist. Unser Verf. glaubt, daß die Syrer hier wie so oft in alten Schriften mit den Hebräern verwechselt wurden und daß die Namen Ninus und Belus auf den Ursitz Abrahams hinweisen. Außerdem finden sich

in der Biographie des Aesop viele Züge, die einen jüdischen Ursprung verrathen, sogar der Name soll eher hebräischen denn griechischen Ursprungs sein und mit אסף(?) zusammenhängen. Auch die Commentatoren des Koran lassen Lokman seine Weisheit im Lande der Juden erkennen, — lauter Stützpunkte für die Behauptung des Verfassers, die allerdings nicht bis zur Evidenz nachgewiesen ist, aber in der hier gebotenen geistreichen Durchführung die sorgfältigste Berücksichtigung verdient. —

Indem wir von dem lehrreichen Buche, dem wir einen großen Leserkreis wünschen, Abschied nehmen, wollen wir den Verf. nur noch auf einige kleine Ungenauigkeiten aufmerksam machen. Seite XXVIII lesen wir: „Dieser Rabbi (R. Meir) pflegte nämlich in jeden seiner religiösen Vorträge drei Fabeln zu flechten". Im Talmud (Synhed. 38 b) heißt es aber: דריש תילתא שמעתא תילתא אגדתא תילתא מתלי, d. h. daß R. Meir ein Drittheil seines Vortrages mit halachischen Erörterungen, ein anderes mit Erklärungen der Agada und das dritte mit Erzählung von Fabeln ausfüllte. — S. CXXX Anmerkung: „Uebrigens lesen wir hier promiscue „Persisch" und „Syrisch", ebenso im Midrasch „Persisch" und „Chaldäisch" oder „Aramäisch." Die Stelle lautet: אל יהי לשון פרסי קל בעיניך וכו' (Gen. Rabba 74). Daß dies aber nur ein Copistenfehler ist, beweist die Originalstelle jerusch. Sota c. VII, wo von לשון סורסי die Rede ist. Diese Verwechselung von סורסי und פרסי ist übrigens nicht vereinzelt. So führt der Midrasch Esther, Schluß c. 3 statt des unter den ארבע לשונות נאין in jer. Megilla c. 1 genannten סורסי ebenfalls פרסי an.

J. P.

(Wir reihen hier noch folgende Notiz des Herrn Dr. Beer an.)

D. R.

Das von Herrn Rabbiner Dr. Julius Landsberger so eben herausgegebene Werkchen: מתלי' דסופוס „die Fabeln des Sophos" *) enthält in der vorhergehenden Einleitung manch schätzbares Material über das Vaterland der Fabel. Wenn man auch die darin aufgestellten Ansichten nicht durchgängig als erhärtet betrachten kann, so verdienen sie doch jedenfalls sorgfältige Erörterung. — Ueber einzelnes sei hier nur Folgendes bemerkt:

S. XLII übersetzt der Verf. die Stelle Synhedr. 95 a בתרין גוריין קטלוה לאריא „mit zwei jungen Hunden hat man den Löwen

*) Preis 1/2 Thlr., nicht wie es in der Annonce der Allg. Z. d. Judenth. heißt „2 Thlr."!!

getödtet". Es soll aber wohl heißen: „zwei junge haben den alten Löwen getödtet". Vgl. Synhedr. 64 a גוריא דנורא und Raschi das. ארי קטן. — Wie kämen auch Hunde dahin? Die Pointe des Spruches liegt vielmehr darin, daß zwei Schwache einen Starken, obgleich derselben Gattung, überwinden können.

S. CXXX sagt der Verf., daß im Midrasch „Persisch" und „Chaldäisch" oder „Aramäisch" promiscue gebraucht werde und führt als Beweis an die Stelle Bereschith rabah c. 74: אל יהא לך בעיניך קל דוה פרסי, worauf dann der Midrasch aramäische Bibelstellen citirt. — Daselbst ist aber פרסי ein längst anerkannter Fehler und muß es heißen סורסי oder סרסי (syrisch), wie es sich in der Parallelstelle jer. Sota VII, 2 (in allen Editionen) befindet und wie auch Aruch s. v. סרס und Tosafot zu Baba Kamma 83 a (welche jene Stelle aus Bereschith rabbah anführen) ausdrücklich lesen. Vgl. Samuel Jafe im Jefe Toar und David Loria in seinen Scholien zur ged. Midraschstelle. — Es liegt ohnehin am Tage, daß palästinensische Lehrer (R. Samuel ben Nachmani; im jer. Talm. nom. R. Jochanan) das Syro-Chaldäische nicht mit dem Persischen identificirt haben werden. Der vom Verf. weiter mitgetheilte Spruch aus Sota 49 b, wo von לשון פרסי allerdings die Rede ist, rührte von R. Joseph her, einem Babylonier.

Nebenbei sei bemerkt, daß die Identität des Namens „Aesop" mit dem hebr. אסף (S. CXVI) auch bereits von einem israelitischen Gelehrten — Rapoport — angenommen wurde (Vorrede zu אוצר חכמה S. VI), welches dem Hrn. Vf. unbekannt zu sein scheint.

Dr. B. Beer.

Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts. Von Z. Frankel. Leipzig. S. XLVIII. In Commission bei H. Hunger. 1860.

Die Ehe, über deren Grundlage, ob sie nämlich über den Vertrag hinausgehet, verschiedene Ansichten herrschen, wird von denen, die ihr ein höheres Princip vindiciren, häufig dadurch gekennzeichnet, daß sie heute über dem „antiquirten jüdischen Standpunkt" stehe. Ist man sich aber hierüber klar geworden und ist dieser Standpunkt wirklich antiquirt? Die jüd. Ehe wird allgemein durch ihre Keuschheit und Heilighaltung als musterhaft erkannt, und so muß doch wohl das Princip, in welchem sie wurzelt und die Normen die in ihr vorherrschen nicht zu dem Antiquirten, dem modernen Bewußtsein Widerstrebenden angehören! Es hat aber größtentheils die Unbekanntschaft

mit diesem Princip und diesen Normen die gedachte Aeußerung hervorgerufen: die vorstehende Monographie (Separatabzug des dem Jahresbericht des Seminars 1860 vorangehenden Programms) sucht über Princip und Normen Licht zu verbreiten, und dürfte sie daher auch manchem jüd. Theologen zur bessern Orientirung nicht unwillkommen sein. — Die Ehe wurzelt nach der mosaisch-talmud. Lehre in der Sittlichkeit, die im Mosaismus Selbstzweck ist, die Basis des gesellschaftlichen Bestehens, des Bandes wie zwischen Gott und Menschen so zwischen Menschen und Menschen. Die Ehe nach ihrem allgemeinen Begriffe gehet über den rohen Instinct der Begattung hinaus: durch die ihr zu Grunde gelegte Sittlichkeit wird sie zum veredelnden Institut und leitet über auf die Familie, Quelle des eigentlich Menschlichen und Ausgang vieler Tugenden. Durch das der Ehe zur Basis dienende Sittlichkeitsprincip tritt sie aus dem Kreise des Vertrages heraus. Ihr Eingehen geschiehet zwar durch Vertrag: denn da sich hier zwei Personen aus freiem Willen zu einem gemeinschaftlichen Verhältnisse unter theilweisem Aufgeben gegenseitiger Rechte vereinigen, so liegt der Begriff Vertrag zu Tage. Ist aber dieser Vertrag eingegangen, so bekommt er durch seinen Inhalt, durch das, was sich als eine nothwendige Folge mit ihm verbindet, eine unverletzliche Weihe: die eingegangene Ehe rückt aus dem Gebiete des Vertrags in die das Ganze des Menschen umspannende Sphäre der Sittlichkeit. — Neben diesem die grobe Sinnlichkeit bezähmenden und hemmenden Sittlichkeitsprincip macht sich nach der mos.-talm. Lehre in der Ehe noch ein anderes Element geltend, dessen Spitze in dieses Princip ausläuft: Fortpflanzung. Ehe und Fortpflanzung ergänzen sich einander und führen über zur Familie. Und hierin liegt ein charakteristisches Merkmal der Ehe nach mos.-talmud. Lehre. Der antike Begriff der Kindererzeugung hatte, wie Griechenland und Rom bekunden, die Vermehrung des Staates zum eigentlichen Ziel. Plato empfiehlt zu diesem Zwecke Weiber- und Kindergemeinschaft, und weder Hellas noch Rom haben, wie S. VI nachgewiesen wird, den sittlichen Charakter der Ehe und Familie erkannt. Eine natürliche Folge hiervon war die dem Vater anheimgegebene Aussetzung des Kindes und die fast zur Pflicht gemachte Tödtung des Mißgebornen, letzteres ganz aus der antiken Auffassung des Verhältnisses des Individuums zum Staate hervorgehend. Anders in der mos. Gesetzgebung, wo das Individuum seine vollständige Berechtigung hat; daher bezeugt auch Tacitus, das Tödten der Kinder werde bei den Juden als Verbrechen betrachtet. — Es

kommt hierauf (S. VII ff.) der Durchgangsproceß durch den **Concubinat** und die **Polygamie**, bis die Ehe zu der sie und die Familie veredelnde Monogamie anlangte, zur Besprechung. Der Concubinat nimmt hier eine ungemein von dem des römischen Rechts verschiedene Gestalt an. (Es wird in dieser Monographie häufig auf die Ehe nach röm. Rechte eingegangen und mit ihm das mos.-talm. Recht verglichen, da das röm. Recht weit bekannt und häufig zur Geltung gekommen ist.) Ueber פלגש und deren eigentliches Verhältniß. Das Verhältniß zur Magd. — Wichtiger ist die Polygamie. Sie ist durch klimatische Verhältnisse bedingt, sie war aber zugleich das Mittel, um das Sittlichkeitsprincip zu erhalten und hierdurch zur Monogamie in ihrer Reinheit zu gelangen. Die griechische und römische Monogamie. Sie hatten nicht den eigentlichen Begriff der Ehe zum Schwerpunkt, sondern wurzelten im staatlichen Begriffe; es ging gerade in ihr die Sittlichkeit verloren. — Die Polygamie war übrigens zur Zeit des zweiten Tempels selten, und keiner der früheren oder späteren Lehrer lebte in polygamischer Ehe.

Nach der Darlegung des Principes der Ehe wird (von S. XI ab) das Eigenthümliche der Ehe, deren Eingehung und Auflösung, besprochen. Nach einer kurzen Erörterung des Begriffes „mos.-talm. Eherecht" wird zu den „**Ehehindernissen**" geschritten. Bei den Ehehindernissen durch Verwandtschaft wird die Einfachheit des mos.-talm. Eherechts gegenüber dem röm. und canonischen Recht hervorgehoben. Hingegen kennt nicht das mos.-talm. Eherecht Dispensation. Ueber die ungerechte Anwendung der auf römischer und canonischer Basis beruhenden Eheverbote mancher Staaten auf die Ehe der Juden. — Ehehindernisse aus Keuschheitsgründen. Das Sittlichkeitsprincip bricht hier allenthalben als absolut normirend durch. Darum darf der Ehebrecher nie die Ehebrecherin heirathen, auch tritt der dringende Verdacht des Ehebruchs als Ehehinderniß hervor. Mildere Praxis des canon. Rechts, das durch Dispensation die Ehe zwischen den Ehebrechern gestattet, und noch milder das preußische Landrecht (und neuere Gesetzgebungen). Es wird überhaupt an mehreren Stellen die Verschiedenheit des mos.-talm. Eherechts und anderer Gesetzgebungen in dieser Hinsicht nachgewiesen: jenes betrachtet den Ehebruch als allgemeines, von der Sittlichkeit begangenes Verbrechen, diese nehmen in ihm eine Privatverletzung — des Mannes — wahr; darum stehet in ihnen nur dem Gatten allein das Recht der Klage zu, verjährt diese Klage, und dürfen die Ehebrecher einander heirathen. — Nachdem noch über andere Ehehindernisse gesprochen und auf die

Mischna Kidduschin 66 genau eingegangen wird, wird das Verlöbniß erörtert. Dessen drei Arten. Die Ueberreichung von Geld oder Geldwerth ist keineswegs die coëmtio, die überhaupt auf die jüd. Ehe, die nicht eine Heirath in manus ist, nicht anwendbar. Am schlagendsten spricht hierfür das Verlöbniß durch Urkunde. Ueberhaupt wird nach röm. Rechte die Frau erworben, nach mos.-talm. Eherechte angeehlicht. Verschiedenheit der Familie nach röm. und nach mos. Rechte. (Von bedeutender Tragweite.) Eine eigentliche potestas patria kennt das mos. Recht nicht. Das dem Vater eingeräumte Recht, die Tochter zu verloben, lag in deren Schutzlosigkeit. Ueber elterlichen Consens — Es wird dann die Art der Eingehung der Ehe und ihre Wirkungen besprochen. Chuppa. Deductio in domum. Keine eigentliche Einsegnung, da das Judenthum nicht Geistliche kennt: die Weihe liegt in dem Princip der Sittlichkeit. Ketuba. Alter ihrer Entstehung und zu welchen Zwecke sie eingeführt wurde. Verpflichtungen des Mannes gegen die Frau. נדוניא und פרנסה. Nedunja ganz anderes als die röm. dos. Die alte in der Mischna angeführte und interpretirte Formel über die Verpflichtungen des Mannes. — Auflösung der Ehe. Nur durch höhere Einwirkung — Tod — oder durch den Mann — Scheidung — Eine Auflösung bona gratia findet nicht statt. — Auflösung durch Tod unter welchen Bedingungen. — Auflösung der Ehe durch Scheidung. Moralisch nicht gebilligt. Die Schule Schamai's und Hillels. Jene identificirte Tugend und Recht; genauer die Schule Hillels, die sich auf dem Standpunkte des Rechts verhält, aber sittlich nichtsdestoweniger die Scheidung mißbilligt. (Ueber die Meinung R. Akiba's vgl. Hodegetik zur Mischna S. 119.) — Scheidung mit beiderseitiger Einwilligung. Deren Verweigerung ein unbefugter und nutzloser Eingriff in das Gemüth jeder Eingriff überhaupt im mos.-talm. Eherecht perhorrescirt. Die Heiligkeit der Ehe wird hierdurch nicht gewahrt, sondern durch die absolute Geltendmachung des Sittlichkeitsprincips. — Eine höchst bemerkenswerthe Lex des röm. Rechts und Erklärung der nach mehreren alten Autoren zuerst bei den Römern sich ereigneten Ehescheidung. — Scheidung durch das Gericht veranlaßt. — Scheidung auf Verlangen des Mannes oder der Frau. Einseitige Ehescheidungsgründe.

Die Abhandlung verhält sich auf rein wissenschaftlichem Boden: die praktischen Resultate ergeben sich von selbst. — Als störende Druckfehler sind zu bemerken: S. XI Anmerk. 2 Z. 4 „datirt", wofür zu lesen „dictirt", S. XXIII Anmerk. 2 Z. 3 „lucrum nuptiale", wofür zu lesen „luctus tempus". Frankel.

Notizen.

Das in Stuttgart erscheinende Morgenblatt bringt im vorjährigen Jahrg. Nr. 20 einen Aufsatz „Aus den Briefen Varnhagens von Ense's an eine Freundin", aus welchem wir folgende Stelle mittheilen:

13. Juni 1847. — Die Miß Goldsmith, an die Sie mich erinnern und der ich auf Herrn Asher's Anregung in das Museum nachging, um eine Aehnlichkeit mit Rahel zu finden, hatte zwar diese Aehnlichkeit nicht, aber eine bedeutende, vielversprechende Physiognomie; was Sie Gutes von ihr schreiben, leuchtet mir in dieser Erinnerung sogleich ein. Daß die Stellung der Juden in England noch so unvortheihafte Seiten hat, ist gewiß großentheils die Schuld des Landes, wo die gesetzliche Freiheit neben sich die schreiendsten Uebelstände duldet, welche nur durch veredelte Sitte abzuschaffen sind. Die Verbindung, welche durch letztere zwischen Juden und Christen zu Stande kommt, hat den Reiz einer wirklich freien, die von jeder Seite die Vorurtheile abgelegt hat. Diesen Reiz habe ich vielfach empfunden, da ich viel in jüdischen Häusern gelebt habe und noch stets eine große Vorliebe für solche hege. Mich störte dabei das ursprünglich Nationale keineswegs, auch in den roheren Formen nicht, die es öfters hatte, denn ich sah auch in diesem Bezeigen etwas anderes und Tieferes, als ihm selber bewußt sein mochte. Ich wünsche, daß Ihre Erfahrungen hierin so angenehm sein mögen, als die meinigen es geblieben sind. Uebrigens ist mir schon an den Hamburger Juden der Unterschied auffallend gewesen, den Sie zwischen dem englischen und berlinischen setzen. Ueberall nehmen diese Volksgenossen den Charakter des Bodens und der Umgebung an ohne im geringsten den Kern aufzugeben, durch den sie immer dasselbe Unwandelbare sind. Rahel, in deren Elternhause das eigentliche Jüdische fast ganz verschwunden und nur im großen Wohlthätigkeitstriebe noch sichtbar war, nannte mit Recht die Berliner Juden, um deren Bildung den Franzosen verständlich zu machen, les Juifs de Frédéric le Grand (!).

In „Foucher de Careil oeuvres de Leibnitz" Paris 1859 (I, 24) ist ein in mehrfacher Beziehung interessanter Brief des berühmten Kanzelredners Bossuet an Leibnitz abgedruckt. Aus dem-

selben ersehen wir nämlich einerseits das Interesse Bossuet's, diejenigen Partien des Talmuds, die noch nicht übersetzt sind und „dont on tire de grands éclairissements pour la religion" übersetzen zu lassen, andererseits eine nicht wenig belustigende Unbekanntschaft des hochgestellten Kirchenfürsten selbst mit dem Aeußerlichen des Talmud. Nicht blos muß Bossuet in einem früheren Briefe an Leibnitz diesen um die Freundlichkeit ersucht haben, ihm den von Herrn Mischna übersetzten Talmud zu überschicken, sondern es gelingt ihm auch, von Leibnitz bescheidentlich an den wahren Sachverhalt erinnert, seine früher documentirte Unbekanntschaft glänzend wieder gut zu machen. Er weiß nämlich jetzt sogar, daß die Mischna aus drei Tractaten bestehe, Bara d. h. Thür oder Eingang geheißen, ferner daß der eine Tractat Bara ou (wohl ein Druckfehler) Bathia, der andere Bara Khama, der letzte endlich — wider Willen witzig genug! — Bara Metzia heißt. Wir lassen, um dem Leser sein Vergnügen nicht zu kürzen, den Brief selbst folgen:

A Versailles 27. Novembre 1678.

On auroit en effet, Monsieur, grand sujet de trouver étrange si nous avions demandé le Talmud traduit par Mischna, puisqu'il est vrai que Mischna n'est que la première, la plus ancienne et la meilleure partie du Talmud. Je sçay bien qu'il n'est pas tout traduit, mais je demande les livres traduits qu'on en pourra trouver, parceque je désire faire faire la version des autres dont on tire de grands éclairissements pour la réligion. Il y a trois traités de Mischna qu'on appelle Bara, c'est à dire porte ou entrée; l'un s'appelle Bara ou Bathia, l'autre Bara Khama, le dernier Bara Metzia, qui contiennent presque tout le droit civil de la république judaique et c'est de ces trois en particulier que j'ay demandé la version latine et si elle se trouvé, parce que ce sont les livres les plus difficiles et auxquels un bon traducteur peut donner le plus de lumières.

Berichtigungen im vor. Heft.

S. 4 Z. 4 statt Israel den lies Israel das. — S. 13 Z. 5 statt wird auch lies wird noch. — S. 29 Z. 24 v. o. statt David lies Abraham. — S. 30 Z. 15 v. o. statt aller lies über. — S. 30 Z. 30 statt ruiro lies ruvio. — S. 32 Z. 30 statt Chasan lies Chacham. — S. 33 Z. 4 v. u. ist vielleicht zu streichen.

Die Juden in Dortmund.

Von Dr. M. Kayserling.

Das von Karl dem Großen begründete und später zur freien Reichsstadt erhobene Dortmund (Tremonia) hat durch seine vortheilhafte Lage als Handelsplatz früh Juden zu Bewohnern angezogen. Ueber ihre erste Ansiedlung in dieser Stadt, welche wahrscheinlich von Köln aus geschah, erfahren wir nichts Näheres und erst ein Actenstück aus der Mitte des 13. Jahrhunderts gibt über ihren dortigen Aufenthalt nähern Aufschluß. Unter dem 26. März 1250 zeigt der Erzbischof Conrad von Köln dem Magistrat der Stadt an[1]), daß er die in ihr „weilenden Juden mit

1) Conradus Dei gratia sancte coloniensis ecclesie archiopiscopus, Italie archicancellarius, apostolice sedis legatus, nniversis presens scriptum inspecturis salntem in domino. Notum esse volumus, qnod nos tranquilitati, comodis pariter et utilitati dilectorum et fidelinm nostrorum consulum et cinim tremoniensinm cnpientes intendere, eorumdem petitionibns benivole annuentes, quas nobis pro judeis tremoniensibus commorantibus optulerunt, humiliter et devote, nos judeos nunc in oppido tremoniensi commorantes cum personis et rebus ac eorumdem familia in nostrum recepimus protectionem et defensionem specialem. Ita ut in ipso oppido securi et quiete permaneant, quamdin uoluerant sub annna pensione viginti qninque marcarum denarium coloniensium ab eisdem annis singulis in octanis penthecostes nobis persoluenda ac scultheto (Schultheiß) nostro snb duorum consulum testimonio exhibcnda. Indulgemus etiam eisdem judeis, ut eorum quilibet soluti annui pensione libere, quando uoluerint. recedant saluis suis rebus pariter et persona, adhec si forte alii Judei oppidum tremon. inhabitandum accesserint, nos eosdem eadem gratia gaudere uolumus et nostre protectionis munimine confoueri, dummodo super annua pensione nostre competenter satisfecerint uoluntati. Ut igitur prefati Jndei in dicto oppido nostre protectionis gratia muniti secure

den Personen, Sachen und Familien derselben in seinen Schirm und besonderen Schutz genommen habe." Für diesen erzbischöflichen Schutz hatten sie alljährlich gegen Pfingsten eine Abgabe von 25 Mark Kölnischen Denaren an den Stadt-Schultheiß abzuführen. Gegen Entrichtung dieser Summe sollte auch allen Juden, welche sich später in Dortmund niederlassen würden, Schutz gewährt werden. Wie groß oder gering die Zahl der sich der Obhut des Erzbischofs anvertrauten Juden gewesen sein mag — sie vereinigten sich bald zur Gemeinde und hatten ihr Gotteshaus, wie wir aus den Bestimmungen und Vorschriften über die Ablegung des in seiner Art merkwürdigen Judeneides erfahren.

Das Formular dieses in altdeutscher Sprache abgefaßten Judeneides wurde gegen Ende des 13. Jahrhunderts nebst einigen Stadtrechten auf einem in dem Dortmunder Stadtarchive aufbewahrten großen Pergamentblatte geschrieben und scheint einstmals öffentlich ausgehangen zu haben. Hat auch der Eid selbst mit dem bekannten, im deutschen Reiche eingeführten viele Aehnlichkeit, so halten wir es doch nicht für überflüssig ihn hier mitzutheilen.

Zuvor jedoch ein Wort über die Zulassungs- oder vielmehr Unzulassungsfähigkeit der Juden zum Schwure und über die Form, welche der Schwörende zu befolgen hatte.

Des Juden Eid wurde nicht angenommen, wenn ein Christ das von ihm zum Verkauf Ausgestellte als ihm gehörig beanspruchte und sein Recht durch einen Eid bekräftigte. Ebenso war sein Eid ungültig, wenn mit „Blut besudelte oder naß gemachte Kleider, zertretene oder zerschlagene Kelche", überhaupt Gegenstände ihm entwendet waren, deren äußere Beschaffenheit den Verdacht der Unehrlichkeit und Untreue schöpfen ließen.

Jeder Jude mußte in der Synagoge schwören. Nachdem der Schwörende mit dem Richter und dem Actuar die geweihte Stätte betreten hatte, legte er die rechte Hand bis zum Armgelenke (membrum brachii) auf das 3. Buch Mosis [2].

---

permaneant, in predictorum testimonio presentes litteras conscribi et nostri ac tremon. oppidi sigillorum munimine fecimus communiri. Datum Colonie sexto Kal. aprilis a. d. M° CC° L°. Fahne, Urkundenbuch der freien Reichsstadt Dortmund (Köln-Bonn 1855) I, 30 ff.

2) In libro, qui hebraice dicitur Elesmot (אלה שמות) jurandum est, heißt es einige Reihen weiter, so daß man nicht weiß, ob auf dem 2. oder

Sodann wurde das Buch geschlossen und der Eid von dem Geistlichen vorgesagt. So oft der Schwörende stockte und der Geistliche ihm zum dritten Male vorgesagt hatte, ohne daß er seinen Worten gefolgt war, mußte wieder ganz von Anfang begonnen werden. Für seine Mühe erhielt der Geistliche ein Pfund Pfeffer oder dessen Werth.

Wir lassen nunmehr die Eidesformel selbst folgen:

Disser Ansprake der di disse man tiet, der bistu unschuldig, dat dy God so helpe, di di Erden gescup, ande den Himel uphuf, ande die, e, di God selven scref myt synen vingere an eine stenenen taflen, di hi heren moyses gaf, dat hi su di brechte, ende allen dine geslechte, ende allen den di dar bi geuesen deghten.

Ef du heues vnrecht, des di dise man tiet, dat du also gedies, also sodoma ende gomorra dide.

Ef du heues vnrecht, dat du gewandelet werdes, an ene salt-sul, also lothes wif dide, do si van sodanen gine.

Ef du heues vnrecht, dat di di selue soght besta, do ihezi bestunt, heren helyseus knegt.

Ef du heues vnrecht, dat din sat nimmer geminget ne werde, tut anderen sade.

Ef du heues vnrecht, dat di di erde versliude, als e so dide dathan ende abyron.

Ef du heues vnrecht, dat din erde nimmer geminget tut anderen ertrike.

Ef du heues vnrecht, dat din sile verwiset werde, in di nidersten dusternusse.

Dise eit den du hir gesvoren heues disen manne, di is gerecht, ende vmmine, dat di got so helpe ende quinque libri moysi. Du biddes den God di dar is, ende immer mer wesen sal, sunder ende, dat hi di also helpe, tu dinen lesten inde. Also du disen Manne recht gesvoren heues, spric, Amen.

Klar spiegelt sich in der Geschichte der Juden unserer kleinen freien Reichsstadt die Vergangenheit des jüdischen Volkes im gesammten deutschen Reiche ab.

Das 14. Jahrhundert, das traurigste im ganzen Mittelalter, brachte den Juden die Gnade der Kammerknechtschaft; ihr Leben

---

3. Buch Moses der Eid geleistet werden müßte. Vgl. Fahne, Statuarrecht und Rechtsalterthümer der freien Reichsstadt Dortmund (Köln-Bonn 1855) 26; dort befindet sich auch der hier mitgetheilte Eid.

und ihr Vermögen gehörte den für schweres Geld sie schützenden Herren, welche mit ihnen nach Lust und Willkür schalteten und sie gleich einer Waare oder Münze verschenkten, verpfändeten und verschacherten.

Den Juden Dortmunds wurde am 8. Februar 1301 vom Könige Albert befohlen, den Grafen von der Mark zu gehorchen [3]). Graf Heinrich von Luxemburg wollte deutscher Kaiser werden; um die Stimme des Erzbischofs Heinrich II. von Köln zu erlangen, versprach er ihm am 20. September 1308 unter Anderen auch die Juden Dortmunds, und hob die Verbindlichkeiten der letzteren gegen die Grafen von der Mark zeitweilig auf [4]). Acht Jahre später, am 22. Mai 1317 wurden sie vom König Ludwig dem Baier dem Grafen Dieterich von Cleve zum Geschenk gemacht [5]); diese Schenkung hielt jedoch jenen nicht ab, am 21. August 1331 den Bürgern der Stadt durch kaiserliches Edikt kund zu thun, daß er seinen treuen Diener Sibodo, genannt Pape, schicken würde, „ut a Judeis in Dortmundo exigat pro nobis stevras, pro nostris subventionibus colligendas“ [6]).

Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, daß das Jahr 1348 mit seinen Epidemien auch an den Juden dieser Stadt nicht spurlos vorüberging. Auch hier hieß es, sie hätten absichtlich den „schwarzen Tod“ herbeigeführt und man tödtete sie theils, theils verjagte man sie [7]), wiewohl sie laut Schenkung Kaiser Karl IV. vom 26. November 1316 Eigenthum des Erzbischofs Walram (Wilhelm) von Köln waren [8]). Der Erzbischof schwieg auch wirklich nicht zu diesem Eingriffe in seine Rechte; bestrafte er auch die Dortmunder Bürger nicht für die an den unschuldigen Juden verübten Grausamkeiten, so that er sie doch in den Bann,

---

3) *Lacomblet*, Urkundenbuch der Rheinprovinz (Düsseldorf 1853) III, No. 3: Albertus Dei gratia Roman. rex semper augustus prudentibus viris et ciuibus in Tremonia, dilectis suis fidelibus, *judeis ibidem degentibus, nec non universis in Westfalia commorantibus*, *sacro romano imperio pertinentibus*.

4) *Lacomblet*, a. a. O. III, 92.

5) *Lacomblet*, a. a. O. III, 157: Tuis exigentibus meritis et imperio fortius ad obsequendum et diligentius astringaris, infras scriptas possessiones et dona, videlicet.... ad vocatiam judeorum.....

6) Fahne, Urkundenbuch I, 119.

7) Fahne, Dortmunder Chronik (Köln-Bonn 1854) 48.

8) *Lacomblet*, a. a. O. III, 438.

weil sie das Eigenthum der Vertriebenen und Erschlagenen angegriffen hatten[9]) und die Juden waren schon lange zurückgekehrt, als der Bannfluch von den Dortmundern genommen wurde.

Die vertriebenen Juden, welche zwei Jahre vor der Katastrophe von dem Stadtrathe den „Friedhof, welchen sie seit alten Zeiten vor der Westen-Pforte besaßen" urkundlich zugesichert und die Erlaubniß erhalten hatten, „auf dem Ostechelweg Grundsteine für eine Synagoge, Bad und Haus zu besitzen", kehrten schon nach zwei Jahren zurück. Hielt es doch nicht schwer, von geldbedürftigen Grafen das Recht zu erlangen, in der Reichsstadt wohnen zu dürfen! So wurde 1350 den Juden Nathan Lehmann und Vyn (Vinus)[2]) und deren Familien auf fünf Jahre Schutz und Beistand gewährt.

Die Juden siedelten sich allmälig in Dortmund wieder an und verzogen aus verschiedenen Ortschaften dorthin, besonders seidem von dem Grafen Engelbert von der Mark dem Magistrat die Vogtei über dieselben war abgetreten worden. Graf Engelbert räumte nämlich mit Vorbehalt des Eigenthumsrechts laut Urkunde vom 20. October 1372[3]) der Stadt ein, zu jeder Zeit und so viele Juden aufnehmen zu können, als ihr beliebe, so „dat alle dey Juden, dey to Dortmunde komen to wonene mogen

9) Fahne, Urkundenbuch, II, 100: Consules et universitatem oppidanorum tremoniensium, occasione *bonorum per Judeos ibidem relictorum tempore interfectionis sive expulsionis eorundem cum effectibus subsecutis.*

1) Fahne, Urkundenbuch, I, 142: Nos consules tremon. cupimus fore notum.... quod ab antiquis temporibus... judeis.. indultum est, quod a nostris concivibus emerunt aream, super qua constructa est synagoga, balneum et domus versus plateam occidentalem sita super XXVI solidorum annuis redditibus, quos illa hereditas nostris conciuibus — soluere debebit. Volumus, ut judei... dictam aream... possideant... ita tamen quod de ea... collectam, vulgariter dictam Schoet (Schoß) et vigiliam cum seruitiis fodienti consuetis faciant... et si fortassi in nostra ciuitate judeos... morari non posse contingerit... extunc dicta hereditas... no(s)tra erit... si vero judeos... redire contingerit... aream cum synagoga. Balnea et domo possideant... sicut prius... datum in crastino Lamberti M° CCC° XLVI°.

2) Diese Namen fehlen bei Zunz, Namen der Juden (Leipzig 1837), Vyn (Vinus) vielleicht identisch mit Winne und Vinclin bei Zunz, a. a. O. 70.

3) Fahne, Urkundenbuch II, 140: 1376 übertrug Graf Engelbert dem Magistrat „alle dey Rente und ghuylde, dey van den Joden binnen Dorpmunde wonende jarlikes vallet, bitte so langhe, dat demselven dey vorgt 366 Mark vnd seff Schillinge wol betalt"; Fahne, Urkundenbuch I, 178.

ghelt vth doin to wokern in vnse land vnd dat ghelt weder vthmanen vnd in vordern mit vnsen gerychten".

In Folge dessen nahm die Stadt auf: 1373 den Juden Vysche mit Frau und Kindern auf sechs Jahre und dem Rechte zum Wucher zwei Pfennige von der Mark die Woche; als Schutzgeld zahlte die Familie acht Mark der Stadt und vier Mark dem Grafen per Jahr. 1374 den Juden Viueline, Salomons Sohn aus Kempen unter demselben Rechte; er zahlte der Stadt jährlich vier und vierzig Gulden, dem Grafen vier Mark. In demselben Jahre die Juden Lefman, Sohn Sauls aus Lechenich, Jossel, Sohn Koefmans aus Dülken, den Juden Koefman von Lechenich unter obigen Bedingungen. 1375 die Jüdinnen Johanna von Sürt und Ryke von Zülpich, sie zahlten alle zwei Jahre vier und zwanzig Gulden und zwei Mark dem Grafen. 1377 den Jacob von Grevenalvesghagen, er zahlte vierzig Goldgulden jährlich, wovon der Graf jährlich zwei Mark erhielt[4]).

Von einem der hier genannten Juden hatte Ritter Heinrich von Hardenberg gegen Handschein Geld geborgt und dessen Rückzahlung bei adligen Ehren und eidlich gelobt. Der Verfalltag kam, der Schuldner zahlte nicht. Der Jude schalt ihn ehrlos und meineidig. Hardenberg verlangte die Injurie bestraft und verklagte den Juden bei dem Bürgermeister und Rath der Stadt. Diese durchschauten die Sachlage und waren ehrlich genug, ihn nicht gleich zu richten. Aus dieser unscheinbaren Angelegenheit erwuchs Dortmund große Gefahr. Hardenberg verschaffte sich einen Anhang und schrieb der Stadt Fehdebriefe. Sein Plan, die Stadt zu überrumpeln, scheiterte, und eine mit ihm verbündete adlige Dame wurde nach Abwehr der Gefahr auf einen Wagen gebunden und mit ihm zu Asche verbrannt[5]). Der Jude blieb unbestraft, und die Freizügigkeit wurde seinen Genossen auch ferner gestattet. Läßt sich doch sogar ein Jude aus Jerusalem, Namens Samson, 1380 dort nieder!

Einzelne der neu Eingewanderten zeigten sich der Stadt durch Geld-Vorschuß gefällig. Der Jude Vinus, Schwiegersohn des Schaep (Sew) aus Köln, welcher sich 1382 dort angesiedelt

---

4) Die in unserer Zeit stärker hervortretende Erscheinung, daß die Juden aus kleineren Oertern nach den größern Städten verziehen, zeigt sich also auch schon damals!

5) Fahne, Dortmunder Chronik, 62 ff.

hatte, lieh bei seiner Aufnahme dem Dortmunder Rath hundert Goldgulden und die Witwe von Koepman, Pesseline mit Namen, welche sich 1395 dort niedergelassen hatte, schoß der Stadt 581 Gulden vor, zu einem Helling von jeder Mark Zinsen per Woche und gegen ein Unterpfand von 150 Gulden Werth, welches der Rath stets einlösen konnte, so daß dann die Summe um 150 Gulden vermindert wurde.

Die Dortmunder Juden hatten sich über die Behandlung von Seiten der Stadt durchaus nicht zu beklagen; die eiserne Hand der Vehme, welche auf den Juden anderer Ortschaften, wie Frankfurt am Main, Hanau, Gelnhausen u. A. so schwer lastete [6], scheint die Juden Dortmunds verschont zu haben, wiewohl sich hier der berühmteste Freistuhl, „geheißen der Spiegel, gelegen uff dem Markte neben dem Rathuse" befunden hatte. Freie Religionsübung war ihnen zugesichert, sie besaßen Synagoge und Frauenbad, sogar einen Diener der „to scole rope" und hätten glücklich und zufrieden leben können, wenn sie nicht zuweilen von den Plackereien der Kaiser wären heimgesucht worden. Weil sie dem Kaiser Wenzel, der die Gelehrten haßte und das Geld liebte, den Opferpfennig nicht gezahlt hatten, mußten sie 1391 allen Edelleuten, damit diese ihm besser dienen könnten, die Schuldurkunden oder Pfänder zurückgeben [7]; und weil die Juden Elyon von Winheim und Isaak von Oppenheim die Kühnheit hatten, den güldenen Pfennig gar zu verweigern, erklärte Kaiser Ruprecht alle Juden Dortmunds in die Acht, die uns in folgendem interessanten Kirchen-Briefe aufbewahrt ist [8]:

Wir Ruprecht von gotes gnaden Romischer Kunig zu allen zyten merer des Richs, entbiten den Burgermeyster, Schefen, Reten und Burgern gemeinlich zu Dorpmunde, vnsern vnd des Richs lieben getreuen, vns gnad vnd alles gut, lieben getreuen, wie wol wir den Juden, Elyon von winheim und Isac von oppenheim, vnssu camerknechten, solch güldin opperpfennig, die vns als einem romischen Kunig von aller judischait, die vnder dem Riche gesessen ist, jerlichen gefallen sollen, vfftzuheben befohlen haben, ydoch so sind die Juden zu Dorpmunde — vnsen gebotte

6) Man sehe die fleißige Arbeit von Usener, die Frei- und heimlichen Gerichte Westphalens (Frankfurt a. M. 1832).

7) Fahne, Dortmunder Chronik, 98.

8) Fahne, Urkundenbuch II, 219 ff.



— ungehorsam gewest vnd haben vns solch opperphennighe — vor geholden — wie wol solche vngehorsame Juden — an libe vnd an gute verfallen sind, ydoch so wolten wir von angeborner gute, vnd künglischer miltikeyte, mit jn dennoht gelimpflicher gefaren lassen, ob sie sich selber erkennen — vnd zu billicher gehorsamkeyte komen wolten, vnd besulhen dem edlen Emischen grafen zu Liningen — vnssen hofmeyster — die egenanten Juden für vnss vnd des Richs hofgerichte — zu laden, wann nun solich Ladunge — zu rechter zyte beschehen vnd sy auch darnach vor dem ersten, dem andern, vnd dem dritten hofgerichten — öffentlicher beklagt worden sind, vnd wann sy noch jr keiner geantwort haben, darvmb sy vor denselben hofgerichte, in vnser vnd des heiligen Richs acht vnd Bann, mit recht vnd verteyle geteylet sind — herumb von romischer kunglicher macht, haben wir sy alle in vnser vnd des heiligen Richs acht vnd Bann getan, vnd vnss vnssen vnd des heiligen Richs gnad, fride, und schirme genommen, vnd in den vnfride gesetzet, vnd haben auch allermeniglich verbotten, gemeinschaft mit jn zu habend, vnd gebieten auch — ernstlich vnd verstichlich, das jr dieselben — Echtere — vnvertzogentlichen antasten, bekümern, angrifen, zu jn richten vnd mit In tun, und verfaren sollet, als man mit des heiligen Richs vngehorsamen Echtern, billich vnd von rechts wegen, tun vnd verfaren sol, vnd das Jr euch our jr aller gut vnd habe, varndes vnd ligendes — von vnssen vnd des Richs wegen, vnverzogentlichen vnderwinden, das In nennen vnd auch zu vnsm handen bringen sollet — wer auch das Jr disen vnssen gebotten nicht gehorsam weret, so werdend jr — auch in vnssm vnd des Richs swer vngnade, vnd dartzu in solch acht vnd pene verfallen, mit vrkund diss Briefs, versiegelt mit vnssm vnd desselben hofgerichts anhangendem Insiegel. Geben by germersheim vff dem velde nach crists geburt viertzen hundert jar vnd darnach in dem dritten Jare des nechsten Montags nach St. Martins tage, vnss Richs in dem vierden Jare".

Diese Verordnung hatte die nächste Folge, daß die Juden verwiesen wurden. Der Herzog Adolf von Cleve wandte sich von Essen aus an den Kaiser mit der Vorstellung, daß seinen Vorfahren die Juden in Dortmund und ganz Westphalen von jeher verpfändet gewesen seien und daß er daher die Juden zu vertheidigen habe; er bitte dem zufolge den Kaiser, die Acht zurückzunehmen und die in Folge der Acht ausgewiesenen Juden

in die Stadt wieder einzulassen. Letzterer gab, aus Rücksicht auf das mit ihm abgeschlossene Bündniß, seinen Bitten nach, ertheilte auch einem Juden aus Camen, als der Herzog von dort aus darum schrieb, freies Geleit, entschied aber zu gleicher Zeit, daß die Juden, sie möchten dem Herzog verpfändet sein oder nicht, dennoch den goldenen Pfennig zahlen sollten. Dieser Befehl brachte Nachgiebigkeit. Die Juden zahlten und wurden Ende September 1405 durch kaiserlichen Brief aus der Acht entlassen[9]).

Einer der vermögendsten und einflußreichsten unter den Juden unserer Reichsstadt war der mehrfach erwähnte Vinus. Aller Wahrscheinlichkeit nach Hofjude des Grafen von Dortmund[1]), erhielt er, wohl durch dessen Fürsprache, für sich und seine zwei Schwiegersöhne, Salomon Jonas und Joseph, vom Bürgermeister und Rath der Stadt auf zehn Jahre das Recht Geldgeschäfte machen zu können. Sie durften von 1 oder 2 Schilling 1 Vierling, von 1 Mark 1 Helling an Zinsen per Woche nehmen; Auswärtige mußten das Doppelte dieses Zinsfußes zahlen. Blutige Kleider, zerbrochene Kelche, Hostien und noch nicht gesäumte Betttücher als Pfänder anzunehmen war ihnen nicht gestattet.

Genannten Familien stand es auch frei, einen Knecht zu halten, „de se to scole rope vnd er sachgar sy"; sie konnten ihre Todten auf dem Friedhofe vor der Westen-Pforte begraben, das kalte Bad „gebrochen in aller Mathe allz se in vortäde gedan haben".

An Abgaben hatte Salomon Vinus alljährlich 14, jeder seiner Schwiegersöhne 6 Rhein-Gulden, die Hälfte zu Michaelis, die Hälfte zu Ostern zu zahlen[2]).

Unter gleichen Bedingungen wurde 1455 auch Meyer, Josephs Sohn aus Elberfeld, mit seiner Familie für 20 alte Gulden jährlich aufgenommen; ihm wurde noch besonders nachgegeben, „11 Ohm Wein für seinen Gebrauch steuerfrei einzubringen und ihn mit seinen Juden zu vertrinken".

Viele Jahre vergehen, ohne daß etwas Besonderes über die

---

9) Fahne, Urkundenbuch II, 238: Lieben getreuen, wann wir Vynus vnd Natan Juden gebunden, vnd andere Juden bey euch gesessen, vff solicher achte, darin sy komen waren, gnediglich gelassen haben....

1) Fahne, Urkundenbuch II, 224.

2) Ibid. I, 240 ff.



Lage und Verhältnisse der Juden berichtet wird. Nicht unerheblich ist der Vorfall, daß 1393 ein Jude einen andern, der Christ geworden war, erstach und sich nach vollbrachter That in's Dominicanerkloster zu Dortmund flüchtete. Der Rath stellte daher den Rechtsgelehrten die Frage: wen man aus einem solchen Asyle holen dürfe? Die Antwort fiel der Art aus, daß der Jude am Leben erhalten wurde.

Etwa hundert Jahre später, am 18. October 1486 wurde ein Dortmunder Jude wegen Dieberei zwischen zwei großen Hunden am Galgen aufgehangen und zwar Alle an den Beinen; die Hunde bissen den Juden zu Tode.

Im Jahre 1540 wurde in Dortmund von der Verschmitztheit eines Juden, der von einer Taufmanie befallen war, viel geredet. Um diese Zeit kam ein Jude dorthin und wollte getauft sein. Da er im Hebräischen wohl erfahren war, nahm ihn der Stadt-Vicar Johann Becker aus Begierde die Sprache zu erlernen, zu sich in's Haus, kleidete ihn und unterrichtete ihn in der christlichen Religion; endlich ließ er sich mit großer Andacht taufen, wobei die Vornehmsten der Stadt seine Pathen waren. Demnächst gab er sich für einen Arzt aus, curirte mit großem Erfolge und hatte von Nah und Fern Zulauf. In Kurzem ging der Convertirte in Sammet und Seide und hatte Geräthe von Gold und Silber. Nachdem er Reichthümer gesammelt hatte, verließ er plötzlich die Stadt. Man erkundigte sich lange nach ihm und erfuhr, daß er zu einer hohen Person gekommen sei, bei ihr verschiedene Schelmstücke ausgeübt und, zur Untersuchung gezogen, bekannt habe, er sei nicht weniger als 13 mal getauft. Um die 14. Taufe zu verhindern, ließ der weise Rath zu Dortmund ihn aufknüpfen und promulgirte, ein Jude sei gehängt[3]).

Wohl 400 Jahre lang hatten die Juden mit kurzen Unterbrechungen in Dortmund gewohnt, als d. 28. Februar 1596 der Rath den Beschluß faßte, fernerhin keine Juden mehr in der Stadt und Grafschaft zu dulden. Wahrscheinlich kam es auch dieses Mal nicht zu wirklicher Vertreibung, denn am 3. Februar 1705 wurde der dortigen „Judenschafft sampt und sonders aller Pferde-Handel würcklich bey Leib- und Lebens-Straff" verboten und nur „denjenigen Juden die Einkauffung der Pferde gestattet,

3) Fahne, Dortmunder Chronik, 99, 136, 176.

welche sie erweislich zu der Rimonta Kayserlicher oder alliirter Soldatesca auff zulässige Weise auff sich genommen"[4]).

Wie in den meisten Städten Deutschlands, wurde auch in Dortmund im 18. Jahrhundert der Judenzoll eingeführt: Jeder Jude, der durchgeht, heißt es in einer Zoll-Ordnung vom Jahre 1725, zahlte 3 Schilling 6 Pf., für jede Nacht so er darinnen übernachtet, 5 Schill. 9 Pf. Allen Pack- und Betteljuden, so wie den Zigeunern und herrenlosem Gesindel, selbst wenn sie mit einem Passe versehen sind, wurde nach einer Verordnung vom 25. August 1739 der Eintritt in das Dortmunder Gebiet untersagt. Juden, welche dennoch betroffen wurden, sollten zum ersten Male mit 14 Tagen Gefängniß, zum zweiten Male mit dem Pranger, zum dritten Male mit dem Strange bestraft werden. Zur Aufrechthaltung der Sonntagfeier erging am 9. Novbr. 1752 an die Pförtner der freien Reichsstadt das Verbot, an Sonn- und Festtagen überhaupt keinen Juden einzulassen[5]).

Als der französische Eroberer sich auch das westphälische Gebiet unterwarf, verlor Dortmund mit dem Namen freie Reichsstadt auch seine Gerechtsame, und seine Juden erlangten die Freiheit.

---

4) Fahne, Naturrecht und Rechtsalterthümer, 116. Auch hieraus ergibt sich, daß die Juden schon im Anfange des 18. Jahrhunderts Pferdelieferanten der kaiserl. Armee waren. Zu diesem Posten gelangten sie selbst in Oesterreich, schon zur Zeit, als sie noch wenig Rechte, desto mehr Lasten hatten; als Beleg finde Folgendes aus dem Reichspostreuter vom 16. Januar 1770 hier eine Stelle: Am 6. d. M. haben S. Maj. der Kaiser die Gnade gehabt, dem dermaligen Holsteinischen Pferdelieferanten Samuel Saulius zur Bezeugung Ihrer Zufriedenheit über bisherige gute Lieferung nicht nur eine öffentliche Audienz zu ertheilen, sondern auch mit dero Bildniß in Gold zu beschenken".

5) Fahne, Statuarrecht und Rechtsalterthümer, 136, 152.

Der Judenzoll war von 1781 bis 1784 zu 700 Thaler
" 1784 " 1787 " 800 "
" 1787 " 1790 " 980 "
" 1790 " 1793 " 980 "
verpachtet.

Vgl. Mallinkrodt, Verfassung der freien Stadt Dortmund. (Dortmund 1795) II, 70 ff.

Zur Geschichte der jüdischen Aerzte*).

Die Familie de Castro.

III.

Benedict (Baruch Nehemias) de Castro.

Von den fünf hoffnungsvollen Söhnen, welche die irdischen Reste des berühmten Rodrigo [1]) zur Ruhestätte geleiteten, erlangte derjenige am meisten Berühmtheit, dessen schöne Worte über den geliebten Vater wir am Schlusse unserer vorigen Betrachtung vernommen haben. Es war dieses Baruch Nehemias oder Benedict (Bento) [2]) de Castro. Er wurde 1597 zu Hamburg geboren. Früh von seinem Vater für die in seiner Familie erbliche Kunst bestimmt, besuchte er zugleich mit seinem zwei Jahre jüngeren Bruder Daniel (Andreas) 1615 das Hamburger Gymnasium, und beide junge Leute ließen sich — noch vor Eintritt in die Anstalt — taufen. Alle Biographien unseres Arztes, und noch in neuester Zeit der Herausgeber des „Lexicon der Hamburger Gelehrten" [3]) gefallen sich, diese Episode aus dem Leben der beiden de Castro mitzutheilen, so daß auch wir diesen Umstand um so weniger mit Stillschweigen übergehen dürfen, als diese ganze Taufgeschichte in das Reich der Sage gehört. Erwägen wir vor Allen, daß sie Beide fast noch Knaben

*) Vgl. vor. Jahrg.

1) Nachträglich sei hier noch einer Schrift Erwähnung gethan, welche Rodrigo de Castro unter dem Titel: Tratato de Halissa (חליצה) en o qual ensenad esta materia, Dialog. XXV. Philalethei, Eudoxi, Sinceri e Resami, s. l. 1614. 8. in portugiesischer Sprache verfaßt haben soll. Es ist mir bis jetzt nicht gelungen, etwas Näheres über das Vorhandensein dieser Schrift zu erfahren.

2) *Ribeiro dos Santos* (Memor. d. Litterat. Portug. III, 264) kommt durch den Namen Bento (der portugiesische Name für Benedict) unter welchem unser Benedict bei *Barbosa* (Bibl. Lusit. I, 500) aufgeführt wird, auf die irrige Vermuthung, daß er in Portugal und nicht in Hamburg geboren sei. Daß Benedict nicht der älteste seiner Brüder gewesen ist, ergibt sich aus der Art und Weise, wie Rodrigo de Castro's Hausstand 1603 in der „Rolle der portugiesischen Juden Hamburgs" aufgenommen worden: „Rodrigo de Castro, sammt seiner Hausfrau, zween grossen Söhnen und anderen kleinen Kindern". Zu diesen großen Söhnen konnte der sechsjährige Benedict unmöglich gezählt werden.

3) Schröder, Lexicon der Hamburger Gelehrten (Hamburg 1857) I, 515.

waren — Daniel stand in seinem sechszehnten Jahre — als die Taufe an ihnen soll vollzogen worden sein; und daß der Vater seine Einwilligung nicht dazu ertheilte, ergibt sich aus der ausdrücklichen Bemerkung, daß sie nach Absolvirung des Gymnasiums von ihm und den übrigen Verwandten bestürmt wurden, zum Judenthume zurückzukehren. Leuchtet schon aus diesen Momenten das Unglaubliche der Erzählung ein, so kommt noch hinzu, daß der ehrenwerthe Berichterstatter derselben in Kirch- und Taufangelegenheiten nicht viel Glauben verdient: der eigentliche Fabrikant dieser Fabel ist kein anderer als der taufwüthige Esdras Edzardi[4]), dieser Hamburger Hauptpastor, dem es Lust und Wonne war, Judenseelen dem Himmelreiche zuzuführen und der sich kein Gewissen daraus machte, Juden selbst lügenhaft dem Christenthume zu vindiciren. Sprengte er doch auch aus, daß David Cohen de Lara noch auf dem Todtenbette nach der „Himmelskost" gelechzt und ihn habe rufen lassen, ihm dieselbe zu reichen! Wir begleiten also die als Juden geborenen, als Juden erzogenen, als Juden gestorbenen Brüder auch als Juden ohne Taufe und ohne Christenthum auf ihrem fernern Lebensgange.

Schon während des Gymnasialbesuchs genossen die beiden Brüder beim Vater vorbereitenden Unterricht in der Medicin und bezogen später verschiedene Universitäten. Zu Padua, nach Anderen zu Franeker in Friesland erlangte Benedict 1620 die medicinische Doctorwürde, und ließ sich gegen 1622 in seiner Vaterstadt Hamburg als practischer Arzt nieder[5]).

Der Ruf und die Achtung, deren sein Vater sich weit und breit zu erfreuen hatte, verschafften ihm bald eine ansehnliche Praxis, welche nach dessen Tode noch bedeutend zunahm. Nach wenigen Jahren gehörte er zu den gesuchtesten Aerzten der Stadt, zum Aerger seiner christlichen Collegen, welche es auch an Anfeindungen nicht fehlen ließen. So erschien 1631 von einem gewissen Joachim Curtius anonym ein Libell, welches nicht allein gegen Benedict, sondern gegen sämmtliche jüdische Aerzte portugiesischen Ursprungs und ihr Heilverfahren gerichtet war. Dieser Spötter versuchte in dieser Lachen

4) Esdras Edzardus hoc me edocuit schließt Möller, Cimbr. Litterat. II, 135, (vgl. I, 90) die Erzählung.

5) In der Vorrede zu seiner 1647 erschienenen *Monomachia* (s w. u.). heißt es: Cum itaque *per quinque fere lustra* praxin medicam *in hoc celebri Emporio et alibi* summa cum laude et artis gloria (quod tamen absque jactantia dictum volo) exercuerim.... Hieraus ergibt sich, daß er sich 1622 als Arzt in Hamburg niedergelassen hat.

erregenden Fehlgeburt, wie Benedict sie nennt, die berühmtesten und angesehensten portugiesischen Aerzte durch die abscheulichsten Lügen und Schmähungen herabzusetzen. Benedict wurde von Vielen angegangen, dem anonymen Verläumder zu erwidern. Mit beredten Worten feuert Zacuto Lusitano ihn an, sich seiner Nation anzunehmen: „Wer ist jener Spötter, welcher mit solcher Frechheit gegen die jüdischen Aerzte portugiesischen Ursprungs Verläumdungen schmiedet? Was zögerst Du? Was säumst Du? Wozu diese ungewöhniiche Trägheit? Bist Du matt von Unthätigkeit? Wo ist Dein alter Eifer?" Benedict unterließ nicht seiner Pflicht nachzukommen, und vertheidigte sich und seine Genossen in der unter dem pseudonymen Namen Philotheo Castello von ihm erschienenen Schrift:

Flagellum calumniantium, seu *Apologia*, in qua Anonymi cujusdem calumniae refutantur, ejusdem mentiendi libido detegitur: clarissimorum Lusitanorum Medicorum legitima methodus commendatur, Empiricorum inscitia ac temeritas tamquam perniciosa reipublicae damnatur (Amsterdam 1631. 8.).

In lobenswerther Weise zeigt sich Benedict in dieser Schrift auch als Kämpfer für seine Genossen im Glauben. Gegen sie schleudert der Verläumder die gröbsten Beschuldigungen und ist niedrig genug zu behaupten, daß sie die Religion des Staates nicht achten und das Wohl des Staates sich nicht angelegen sein lassen. Benedict weist auf Holland hin und ruft aus: „Die sehr menschenfreundlichen Holländer befinden sich häufig in den Tempeln der Juden und loben ihren anhaltenden, fleißigen Besuch und ihre Andacht, ja, sie empfehlen sie in öffentlichen Versammlungen dem Volke zur Nachahmung. Dem allmächtigen Schöpfer werden von ihnen Hymnen gesungen, sie pflegen das mosaische Gesetz zu erklären und für das Heil des Königs und der Staatsdiener zu beten. Nichts liegt dem Juden so sehr am Herzen, nichts macht so ganz seine Sorgfalt aus, als Gott anzurufen, die Gottheit zu verehren; fern ist es ihm, das Geringste gegen die christliche Religion zu unternehmen".

Es liegt nicht in unserm Plane, auf diese in einem eleganten Latein abgefaßte polemische Schrift näher einzugehen, sie bietet im Wesentlichen nichts, was nicht vor und nach ihm bis zum Ueberdruß wäre wiederholt worden [6]). Benedict hat als Sieger den Kampfplatz

6) Nicht unerwähnt wollen wir die Aeußerung des gelehrten Lipsius über die Juden lassen, welche Benedict de Castro S. 79 mittheilt: „Isti (Judai) quod mirum et ter mirum est toties attriti vel exisi potius,

verlassen, sein Ruf wie seine Praxis blieben im steten Wachsthum und erstreckten sich weit über Hamburgs Gebiet [7]). Trotz der Verkleinerungssucht und der Gehässigkeit, mit welcher ihm einige Hamburger Aerzte begegneten, wurde er zum Leibarzt der jungen Königin Christine von Schweden ernannt. Bei den häufigen gefährlichen Krankheiten, welche sich Christine durch ihre immerwährende Geistesanstrengung, so wie durch ihre rauhe und sonderbare Lebensart zuzog, ist es schwer zu bestimmen, wann Benedict's Hülfe von ihr in Anspruch genommen wurde. Schwer erkrankte sie im Jahre 1645 und als sie kaum hergestellt war, wurde sie von den Masern ergriffen, nach einiger Zeit befiel sie ein anhaltendes gefährliches Fieber, mit Symptomen, die eine Lungenentzündung befürchten ließen [8]). Aus den Worten, mit welchen sich Benedict in der seiner „Monomachia" vorgedruckten Widmung an die Königin wendet, glauben wir vermuthen zu dürfen, daß die Ernennung zu ihrem Leibarzte zwischen 1645 und 1647 erfolgte und er namentlich bei der letzterwähnten Krankheit von der großen Tochter Gustav Adolf's consultirt wurde [9]).

Man muß es der theils in den Himmel erhobenen, theils mit Füßen getretenen Christine jedenfalls hoch anrechnen, daß sie, die Regentin des „nordischen Spaniens", die Tochter des nur für den Protestantismus erglühten Helden von Lützen, doch vorurtheilsfrei genug war, ihr Leben einem jüdischen Arzte anzuvertrauen, denn sie war, weder vor, noch geschweige nach ihrem Uebertritte zur katholischen Religion, trotz ihres freundlichen Verhaltens zu Menasse ben Israel [1]), trotz ihrer Jahre langen Verbindung mit Don Manuel Teixeira, Freundin und Gönnerin der Juden. Sie wählte durch die

---

vivunt et vigent et corpus illud gentis servant atque adeo propagant. Legat qui volet ab Hyerosolimis captis, quoties a princip. Romanis pulsi, quoties a Christianis etiam regibus sint: Mirabitur et vix credet vel paucos superesse in semen. At illi frequentes sunt et florent frequentes.

7) In der Widmung seiner *Monomachia* versichert er, daß er von seinen zahlreichen Patienten Tag und Nacht in Anspruch genommen sei und nur die späte Nacht zu wissenschaftlichen Arbeiten verwenden könne.

8) Grauert, Christina und ihr Hof (Bonn 1837) I, 272.

9) Non ultimum locum sibi vindicat haec Monomachia in qua multa dilucidantur de vera medendi methodo in *febribus sanguineis* per venae sectionem, cujus magni auxilii utilitatem *Tu etiam* potentissima Regina *aliquando experta es* maximo mortalium gaudio.

1) Vergl. „Menasse ben Israel und die Königin Christine" in Steinschneider's Biographie.

Umstände, man könnte wohl sagen, durch die Noth gezwungen, Benedict zu ihrem Leibarzte, denn wie im ganzen Norden Europas, so lag ganz besonders in Schweden die Medicin in sehr trostlosem Zustande. Die Aerzte an der Universität und in der Hauptstadt waren meist Ausländer, Franzosen, welche sich durch ihre Charlatanerie gewaltigen Ruf verschafften; auf dem Lande practicirten unwissende Quacksalber, nach alten Recepten; Hausmittel, von alten Weibern vorgeschrieben, waren in solchem Ansehn, daß überhaupt nur Wenige Medicin studirten, weil die Kunst fast brodlos war[2]). Die Ernennung Benedict's, von der sonderbarer Weise die schwedischen Geschichtsschreiber gänzlich schweigen[3]), erscheint als ein Sieg, welchen der jüdische Geist, die Kenntniß eines einzigen Juden über die damalige nordische Intoleranz davon trug.

Daß Christine ihren jüdischen Leibarzt auch nach der Thronentsagung während ihrer mehrmaligen Anwesenheit in Hamburg consultirte, ist wahrscheinlich, wiewohl auch hierüber die Quellen nichts berichten; unrichtig aber ist die Behauptung Möller's, daß sie bei ihm logirte, so oft sie nach Hamburg kam, — sie wohnte bekanntlich in dem auch später von ihr angekauften Hause ihres Residenten Teixeira — und sagenhaft die Erzählung, sie habe, um ihren Bemühungen, Benedict zum Christenthume zu führen, mehr Nachdruck und Wirkung zu geben, den armen Doctor durch ihre Bedienten mit Prügeln tractiren lassen.

> Daß Benedict seiner Königin die bereits genannte „*Monomachia*, sive *Certamen Medicum*, quo verus in febre synocho putrida cum cruris inflammatione medendi usus per venae sectionem in brachio etc. (Hamburg, Rebenlin 1647). 4. (XVI. 88.)“[4] [5])

dedicirt, haben wir bereits früher erwähnt. In dieser zum Wohl

---

2) Grauert, l. c. I, 120.

3) Die Widmung der Monomachia an Christine beginnt: „Postquam Serenissima Regina, non meis meritis, sed clementia et liberalitate tua, inter Medicos clarissimos P. S. M. inservientes me numerasti....“ Wolf, Möller u. A. nennen ihn Leibarzt der Königin von Schweden. *Barrios*, Relacion de los Poetas y Escritores Españoles 55:... su (Rodrigo) hijo Benedito de Castro (alias Baruch Nehemias) fue Medico de la Reyna Christina de Suecia.

4) Möller, l. c. I, 90.

5) Der Schrift ist ein lateinisches Gratulationsschreiben des Doctor Phil. und Med. Jshac Semach Aboab zu Amsterdam vorgedruckt.

seines Vaterlandes verfaßten Schrift gedenkt er häufig [6]) seines Vaters als „clarissimus parens" und erwähnt unter Anderen auch des damals achtzigjährigen „melancholischen, zierlich gebauten" Henrico de Lima [7]), welcher zu den frühesten jüdischen Einwohnern Hamburgs und den Begründern der dortigen Handelsbank gehörte.

Leider konnte Benedict [8]) sein Lebensende nicht so sorgenlos und freudig erwarten, wie er es seinen Leistungen zufolge wohl verdient hätte. Obwohl er sich in seinen besten Jahren im Besitz eines ansehnlichen Vermögens befand, so gerieth er doch als Greis in eine solche Armuth, daß er, um das Leben zu fristen, gezwungen wurde, sein Hausgeräth und seine Bibliothek zu verkaufen. So starb denn dieser „vir humanissimus", wie er von Hugo Grotius in einem Briefe an Wilhelm Grotius genannt wird, lebenssatt und gebeugt im 86. Jahre seines Alters am 15. Schebat 5444 (7. Januar 1684) in seiner Vaterstadt Hamburg [9]) und wurde auf dem Friedhofe der Altonaer portugiesischen Gemeinde begraben [1]). Seine Verwandten setzten ihm einen Grabstein mit folgender Inschrift:

Do Bemaventurado muy insigne Varão
o Doutor Baruch Nahamyas de Castro
faleceo em 15. Sebat año 5444
Sua alma gloria.

Von seinen Brüdern lebte

Daniel (Andreas) de Castro

als Leibarzt des Königs von Dänemark in Glückstadt, und

6) S. 51, 72 u. a.

7) Henricus de Lima, Mercator Lusitanus, qui per quadraginta annos vixit Hamburgi, temperamento melancholicus, corporis constitutione gracilis, aetate fere octuagenarius.

8) Außer den beiden erwähnten, mir vorliegenden Schriften soll er auch noch der Verfasser einer portugiesischen Abhandlung „Tratado de la Calumnia" sein, welche in Antwerpen nach Wolf (Bibl. Hebr. III, p. 147) 1629, nach Barbosa (l. c.) 1619 erschienen sein soll. Der hebr. Grammatik des Moses Abudiente ist ein Encomio des „Doctor Baruch Nahamias de Castro" (Hamburg 3. Elul 5393) vorgedruckt; an Zacuto Lusitano richtete er ein Gratulationsschreiben.

9) Auch als Leibarzt Christinens hat er Hamburg nie auf längere Zeit verlassen.

1) Möller l. c. d. 7. Januar 1684, aet. 86, *sicut a fratre accepi* defunctus, in Coemiterio Altonaviensi tumulum invenit. Nach Möller soll Benedict mehrere uneheliche Kinder — liberos extra thorum susceptos — hinterlassen haben.

Jacob de Castro

als Kaufmann in Hamburg, er verschied in dem hohen Alter von 99 Jahren. „Verwichenen Monat Februar ist allhier ein portugiesischer Jude, Jacob de Castro genannt, im 99. Jahre seines Alters gestorben. Er ist das erste Kind gewesen, das in Hamburg noch vor Aufrichtung des Contracts geboren. Sein Vater Rodrigo ist wegen seiner Erudition berühmt gewesen"[2]). Dr. M. Kayserling.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Collectaneen

von

Dr. A. Schmiedl, Rabbiner zu Proßnitz.

I.

Woher ist die Sage entstanden, daß Aristoteles zum Judenthume übergetreten sei?

Diese Sage befindet sich bekanntlich bei dem Literarhistoriker Gedalia Jachia, nach Art dieses Geschichtsschreibers als unbezweifelte historische Thatsache hingestellt[1]). Abraham Farissoll soll, nach Gedalia[2]), in seinem „Magen Abraham" dieselbe Sage mittheilen. Auch Jehuda Muscato schreibt diese Fabel nach[3]).

Wohl ragt die Annahme, daß zwischen dem Stagiriten und jüdischen Weisen Beziehungen stattgehabt, hoch in's Alterthum hinauf. Nicht nur Josephus (Contra Apionem, lib. I, cap. 22), sondern auch der Vater der christlichen Kirchengeschichte, Eusebius (Praep. Evang. lib. IX, cap. 3) theilt von Klearchus, einem Schüler des Aristoteles, eine Stelle mit, wonach Letzterer in Asien die Bekanntschaft eines jüdischen Weisen gemacht hatte, mit welchem er über

---

2) Historische Remarques (Lehmann) No. 10, 7. März 1699. Ueber den hier erwähnten „Contract" s. Sephardim, 308 f. und Note 502.

1) S. Schalschelet ha-Kabala p. 83.

2) Und ebenso nach Asaria dei Rossi (Meor Enajim cap. 22). Auch Reggio, der die Schrift Magen Abraham als Manuscript besaß, gibt dasselbe an. (S. Thora et philosophia p. 34).

3) S. Kol Jehuda II, 66.

philosophische Materien sich unterhielt, und von dem er mehr gelernt zu haben zugestand, als dieser von ihm gelernt haben konnte. — Wohl erzählt auch Abravanel[4]) aus den (unechten) Briefen des Aristoteles, daß dieser sich, als Alexander Jerusalem eingenommen, mit Simon dem Gerechten unterhalten habe und über dessen Kenntnisse erstaunt sei. — Doch die höchst eigenthümliche Sage von dem Uebertritt des Aristoteles zum Judenthume, woher datirt diese ihren Ursprung?

Wir vermuthen, daß unter Anderm auch ein mißverstandener Ausdruck den Anstoß hierzu gegeben haben mag.

Gedalia nämlich, so wie vor ihm schon Asaria dei Rossi[5]), nennt als erste Quelle dieser Sage, Joseph ben Schem-Tob[6]), den Verfasser eines hebräischen Commentars zur Ethik des Aristoteles. Denn in der Einleitung zu diesem Commentare erzählt derselbe, „er habe in Egypten eine Schrift gesehen, in der berichtet wird, daß Aristoteles am Ende seiner Tage die Lehren des Mosaismus als wahr zugestanden und sich zum Judenthume bekehrt habe"[7]).

Wohl ist es sehr fraglich, ob Gedalia diese Stelle in dem erwähnten Ethik-Commentare selber nachgelesen, da die Ansicht nicht ferne liegt, daß er dieselbe blos dem Meor Enajim nachschrieb, ohne dieses Buch zu nennen, was bei diesem Literarhistoriker öfter der Fall ist[8]). — Allein der gründliche und umsichtige Kritiker Asaria dei Rossi muß wohl die Schrift, der er diese Stelle von dem Uebertritte des Aristoteles entlehnt, zweifelsohne vor sich gehabt haben.

---

4) S. Nachlat Abot zu Abot 1, 2.

5) a. a. O.

6) Einer der fruchtbarsten jüdischen Schriftsteller Spaniens. Munk („Philosophische Schriftsteller der Juden", deutsch von Beer, S. 118) zählt 13 Werke desselben auf. Sein Hauptwerk, der Commentar zur „Ethik an Nikomachus", wurde am 1. Nissan 5215 (20. März 1455) beendigt.

7) S. Schalschelet ꝛc. und ebenso Meor Enajim a. a. O.: וראיתי לר' יוסף ן' שם טוב בהקדמת ביאורו לספר המידות שאמר איך הוא ראה במצרים ספר כתוב בו איך אריסטו בסוף ימיו הודה על כל הנמצא כתוב בספר תורת משה ונעשה גר צדק.

8) Vergl. hierüber Rapoport, תולדות רבינו נתן, Note 32; Zunz, תולדות ר' עזריה מן האדומים (Kerem Chemed V, pag. 143).

Bemerkenswerth ist, daß der kenntnißreiche Geschichtschreiber David Gans, die hier besprochene Aristotelessage keiner Erwähnung werth hält, obschon er, צמח דוד, Th. I, bei der Untersuchung über das Zeitalter des Simon d. G., wiederholentlich auf das hier citirte Kapitel des Meor Enajim zurückkommt, und ebenso das. Th. II, bei Erwähnung des Aristoteles, auf Schalschelet Hakabala hinweist.

Andererseits jedoch steht ein derartiger Ausspruch des Joseph ben Schem-Tob mit andern Aussprüchen desselben Autors in solchem Widerspruche[9]), daß wir schon a priori hätten behaupten dürfen, jene Stelle habe ursprünglich in dem erwähnten Ethik-Commentare ganz anders gelautet, aber das Manuscript, das dem Verfasser des Meor Enajim vorlag, hat die Ungenauigkeiten oder die eigenmächtigen Emendationen eines ungründlichen Abschreibers an sich getragen — Fälle, die, wie jeder kundige Leser weiß, durchaus nicht zu den Seltenheiten gehören.

Diese aprioristische Behauptung findet aber auch, wie wir hier zu erweisen gedenken, ihre volle factische Bestätigung.

Durch das jüngst erschienene schätzbare Werk des gelehrten Orientalisten Munk (Mélanges etc. p. 249) erfahren wir nämlich, was das für eine Schrift gewesen, die Joseph ben Schem-Tob in Egypten gesehen zu haben vorgibt. Es war dies die für die philosophische Kritik höchst wichtige, aber fälschlicher Weise dem Aristoteles zugeeignete Schrift „Theologie", die der jüdische Arzt Mose Arovas aus dem Arabischen in's Italienische übersetzt hat, und die dem Papste Leo X. als eines der wichtigsten aristotelischen Werke vorgelegt worden, da dessen Doctrinen mit den Lehren des Evangeliums in vollem Einklange stehen.

Jüdische Autoren dagegen erkannten wiederum ihrerseits in den Lehrsätzen dieses für aristotelisch gehaltenen Buches vollkommene Annäherung an die Doctrinen des Judenthums. So z. B. schreibt hierüber der ebengenannte Arzt Mose Arovas, der das Buch auch in's Hebräische übersetzt hat: זה הספר בא לידי בערבי בדמשק והעתקתי אותו ללה"ק, והוא אמת שחור בו ממה שחלק על תורתנו הקדושה.

Diese letztern Worte stehen als Randbemerkung auf dem in der kaiserlichen Bibliothek zu Paris als Manuscript befindlichen Ethik-Commentare des hier öfter erwähnten Joseph ben Schem-Tob, und zwar beziehen sich diese Worte auf jene auch von Dei Rossi und Gedalia citirte Stelle. Herr Munk, der diesen Commentar in zwei Handschriften vor sich hatte, citirt daraus dieselbe Stelle, aber in folgender abweichenden Weise: ויאמרו החכמים האחרונים כי במצרים נמצא ספר ממנו, שב בו ממה שהניח שהעולם קדמון ומשאר הדעות אשר חולק בהם על תורת משה ושהחזירו שמעון הצדיק ז"ל.

Dieser letztere Passus — ושהחזירו שמעון הצדיק, „Simon der Gerechte habe ihn (den Aristoteles) von seinen frühern Meinungen

9) Vergl. Beer a. a. O.

abgeführt" — findet sich, wie wir gesehen, nicht in der von dei Rossi und Gedalia citirten Stelle, sondern an dessen Statt trat der so bedeutungsvolle Satz: ונעשה גר צדק. Wie ist jedoch dieses höchst eigenthümliche Quidproquo zu erklären?

Ich vermuthe daher, daß ein ungründlicher Abschreiber jenen Passus irriger Weise in dem folgenden Sinne auffassend: „Simon d. G. habe ihn (den Aristoteles) zum Judenthume bekehrt" — diese eigenmächtige Emendation vorgenommen habe, und ein derart emendirtes Manuscript sei sodann dem Verfasser des Meor Enajim in die Hände gekommen.

Möge übrigens diese kleine Bemerkung, die keineswegs Anspruch darauf macht, eine Frage zum Abschluß gebracht zu haben, die schon dei Rossi einer kritischen Untersuchung würdig hielt, andern Forschern, denen ausgedehntere literarische Hülfsmittel zu Gebote stehen, zur weitern Anregung dienen, um eine vielleicht befriedigende Lösung dieser Frage zu erzielen.

II.

Das Buch Jezira und Ibn Gebirols Mekor Chajim.

Bekanntlich war der Sänger der „Königskrone" ein eben solch hervorragender Forscher, als er ausgezeichneter Dichter gewesen, so daß es schwer zu entscheiden sein dürfte, in welchem Gebiete er vorzugsweise die Palme der Meisterschaft errungen. So weit sonst diese beiden Gebiete — Philosophie und Poesie, zersetzender Verstand und dichtende Phantasie — auseinander zu gehen pflegen, so innig begegnen sie sich in den unsterblichen Schöpfungen Ibn Gebirols. Wie sein poetischer Griffel eingetaucht war in die tiefen Quellen der Meditation, so waren seine philosophischen Forschungen überhaucht mit dem bunten Blüthenstaub poetischer Inspiration. Man wird daher in der so hochpoetischen „Königskrone" nirgends den Philosophen, sowie andrerseits in der so tief philosophischen „Quelle des Lebens" keineswegs den Dichter verkennen. —

Folgende Stelle in der letztgenannten Schrift scheint nun ebenso aus der poetischen Intuition Ibn-Gebirols hervorgegangen zu sein. Nachdem nämlich dort auf dem Wege speculativer Forschung die Nothwendigkeit von drei Factoren des Schöpfungsactes entwickelt worden war, und zwar: 1) der göttliche Wille, als erster Beweger alles Seienden; 2) die Materie, als die bloße Fähigkeit oder Möglichkeit des Seins und endlich 3) die Form, durch die erst aus

dem Möglichen ein Wirklich-Seiendes wird, — fügt Gebirol das folgende mehr poetische Gleichniß hinzu:

„Der schaffende Wille ist einem Schreiber zu vergleichen, die durch dieses Schaffen hervorgegangene Form gleichet der Schrift, so wie deren Substract, nämlich die Materie, der Schreibtafel zu vergleichen ist[1]).

Doch näher betrachtet ist dieses Gleichniß nicht aus der Phantasie Gebirol's hervorgegangen, sondern das Buch Jezira, dessen Ideengang auf die Philosophie des Mekor Chajim von bedeutendem Einflusse war, muß hier als Quelle angesehen werden. Wir denken hier nämlich an die bekannte Stelle in Sefer Jezira I, 1:

ברא את עולמו בשלשה ספרים בספר וסופר וסיפור.

III.

Ein schwieriger Ausdruck im חובת הלבבות.

Bekanntlich hat der fromme und gelehrte Verfasser der „Herzenspflichten", Bachja ben Josef, die philosophische Methode des Saadia sich zum Vorbilde genommen; ja, manchmal ist mit dem Ideengange des Letztern, zugleich auch dessen Ausdrucksweise mit hinüber genommen worden. So wird z. B. שער היחוד Abschn. 5, um zu beweisen, daß die Welt einen Schöpfer habe, der sie aus Nichts hervorgebracht" — ganz so wie im Emunot Wedeot I, cap. 2: הפנים השנים — das folgende Dilemma aufgestellt:

Jedes Ding, von dem wir behaupten wollen, daß es durch sich selbst entstanden sei, könnte Einem von den folgenden zwei Fällen nicht entgehen: Entweder es hätte sich, ehe es noch vorhanden war, oder nachdem es schon existirte, hervorgebracht. Beide Fälle jedoch sind undenkbar. Denn letztern Falles wäre kein Hervorbringen mehr nöthig gewesen, nachdem es früher schon vorhanden war. Im erstern Falle jedoch hätte es unmöglich durch sich selbst entstehen können, da es vor seiner Entstehung noch ein „doppeltes Nichts" gewesen — ואם נאמר שעשה את עצמו קודם הויתו, בעת ההיא היה אפס ואופס[2]).

Was soll hier der ganz eigenthümliche Ausdruck אפס ואופס bedeuten?

---

1) Mekor Chajm V, 62: והרצון הפועל במעלת הכותב ותהיה הפעולה במעלת הכתב והיסוד המונח להם במעלת הלוח והרף.

2) Bei Saadia a. a. O.: בי אם נשתדל להודות בעשותו את עצמו קודם שהיה, יודעים אנחנו כי אז היה נעדר.

Wir glauben, derselbe sei mit ganz besonderer Absicht von Bachja gewählt worden. Aristoteles nämlich, und ihm folgend sämmtliche arabische Schulen betrachten den Stoff in seiner Abstraction von der Form, als ein der Wirklichkeit nach *Nichtseiendes*[3]), als etwas Negatives, das erst durch das Hinzutreten der Form ein Positives, Reales wird. So sagt Jehuda Halevi: היולי דומה לאפס בפועל והוא כל דבר בכח (Kusari V, 12). Eben so sagt Gebirol: היסוד דומה להעדר (Mekor Chajim V, 32). Auch Levi ben Gerson in jener merkwürdigen Stelle, die sich offen gegen die Schöpfung aus dem absoluten Nichts ausspricht, nennt die Materia prima, aus der die Welt hervorging, ein Nichtseiendes[4]). Aus demselben Grunde nennt auch Joseph Albo den hylischen Verstand des Menschen ein non-ens (S. Ikkar. III, 2, über den Vers והחכמה מאין תמצא).

Setzen wir nun, sagt demnach Bachja, daß die Urmaterie, die selbst *während* ihres Bestehens noch immer ein אפס ist, durch sich selbst entstanden sei, dann wäre diese *vor* ihrem Entstehen ein אפס ואופס gewesen.

IV.

Das in der jüdischen Currentschrift übliche Abkürzungszeichen ∾.

Welch tiefe, noch immer vorhandene Spuren das Leben unter den Arabern in Israel zurückgelassen, dürfte auch folgende kleine Bemerkung bestätigen.

Schon Dukes (L. B. d. Orient, 1844 Nr. 43) hat die Behauptung aufgestellt, daß die jüdische Currentschrift arabischen Ursprunges sei, aus einer Schriftart hervorgegangen, die die jüdischen Araber אלמדבב oder אלמשק nannten. Wie weit diese Behauptung

---

3) Das „Nichtseiende", im philosophischen Begriffe, hat nach Aristoteles eine mehrfache Bedeutung. (*Εἰ δὴ τὸ μὴ ὂν λέγεται πλεοναχῶς* ..... Phys. lib. V, cap. 1). So wird erstens ein „der Zusammensetzung oder Trennung nach Nichtseiendes" genannt, (*τὸ κατὰ σύνθεσιν ἢ διαίρεσιν*), darunter Simplicius das logisch Falsche versteht. Ein anderes Nichtseiendes ist das blos der Möglichkeit nach Seiende, dem schlechthin der That nach Seienden entgegenstehend (*τὸ κατὰ δύναμιν, τὸ τῷ ἁπλῶς κατ' ἐνέργειαν ὄντι ἀντικείμενον*).

4) S. Milcham. Adonai, lib. VI, 17: ונאמר כי מפני שכבר היה מחויב בזאת ההויה אשר התבאר חיובה במופתים רבים שתהיה אם יש מיש אם יש מאין וכבר התבאר שאי אפשר שתהיה באחד מאלו הפנים, הנה לא ישאר אלא שתהיה יש מאין מצד ויש מיש מצד, והנה זאת החלוקה היא אשר נעלמה מהקודמים, ואולם היותה יש מיש הוא שתהיה מגשם, ואולם היותה יש מאין הוא שתהיה מגשם נעדר כל צורה.

begründet sei, wollen wir hier nicht untersuchen; doch bei dem in unserer jüdischen Currentschrift üblichen Abbreviationszeichen ~ dürfte der arabische Ursprung in der That unwiderlegbar sein. Denn ganz dasselbe Zeichen, bei den arabischen Grammatikern Medda (مَدَّة) genannt, dient auch den Arabern als Zeichen der Abbreviatur. So z. B. schreibt der Araber: بْ~ = بسم الله oder عَم = عليه السلام und eben so schreiben wir in unsrer Currentschrift: ב"ה = בעזרת השם; oder ע"ה = עליו השלום.

Dasselbe Zeichen wird von den Arabern auch dann gesetzt, wenn Buchstaben als Zahlen anzusehen sind, z. B. مب~, يج~, — ähnlich so wie wir schreiben: א"כ, י"ג.

Daß die in der hebräischen Quadratschrift übliche Zusammenziehung des א und ל eine Nachbildung des arabischen Lam-Elif sei, ist schon im Bikure Haitim X, p. 55 bemerkt worden.

Interessanter wäre es, in einer größern Abhandlung nachzuweisen, welchen Einfluß das Arabische auf die Gestaltung des neuhebräischen Sprachgebrauchs geübt hat. Von mir sind bereits mehre Daten zu einer solchen Arbeit gesammelt, die ich seiner Zeit als Versuch veröffentlichen will.

V.

Ein neuer Versuch zur Erklärung der Namen Kelam und Motekallim.

Nicht nur in der Neuzeit, seit die Forschung über arabische Literatur und vorzüglich über arabische Philosophie so viele tüchtige Geister in Bewegung setzte, sind die in der Ueberschrift genannten Ausdrücke Gegenstand vielfacher Conjecturen geworden; sondern auch schon im 11. Jahrhundert und von arabischen Schriftstellern selber finden wir hierüber die verschiedensten Ansichten aufgestellt [5]).

Der berühmte Zeitgenosse Jehuda ha-Levi's, der Geschichtschreiber der muselmanischen Secten, asch-Schahrestani, der übrigens nebenbei bemerkt, in seinen Derivationen durchaus nicht glücklich ist [6]), stellt

5) Vergl. Pocock, Specim. hist. Arab. p. 199.

6) So z. B. leitet er den Namen Sabäer von dem arab. صبا, „abweichen", her, weil jene „von dem offenen Pfade der Propheten abwichen" (Th. II S. 4).

über den Ausdruck Kelam zwei Conjecturen auf. Entweder ist nämlich der Name dadurch entstanden, weil die Hauptfrage, um die in jener Wissenschaft sich die Controversen bewegen, das **Wort** Gottes betraf, ob nämlich das im Koran enthaltene göttliche Wort ewig oder erschaffen sei [7], und daher der Ausdruck Ilm al-Kalam, „Wissenschaft des Wortes". — Oder Kelam ist, ebenso wie Mantik, eine Bezeichnung der **Logik**, welche letztere von jeher als eine der Hauptdisciplinen der Philosophie betrachtet wurde [8].

Ein anderer arabischer Schriftsteller jenes Jahrhunderts, der berühmte muselmanische Theolog al-Gazali, erkennt in dem Kelam die Wissenschaft, wie über einen Gegenstand zu streiten sei, und Motekallimun sind demnach all Diejenigen, die über einen Gegenstand Forschung anstellen und über ihn disputiren (S. Mosne Zedek ed. Gold. S. 171). Eine Ansicht, der sich auch Pocock anschließt [9].

Die maimonidische Schule dagegen, die den Doctrinen des Kelam bei jeder Gelegenheit den heftigsten Widerstand entgegensetzte, findet in dem Ausdruck Motekallimun (מדברים, loquentes), die spöttische Bezeichnung Jener, die nicht durch objective Wahrheit, sondern nur durch leeren Wortschwall, durch bloße Schönrednerei ihre Doctrinen zu begründen suchen. So wird dieser Ausdruck erklärt

---

Den Namen Jahûd leitet er von dem arab. Worte hâda, zurückkehren, ab. אנא הדנא אליך soll nämlich Moses gesprochen haben (Th. I S. 247). Es ist diese Erklärung ein würdiges Seitenstück zu jener des Tacitus, der den Namen Judaei von dem Berge Ida (in Kreta) herleiten will (hist. V, 2).

7) Das **Wort** wurde nämlich von den moslemischen Theologen, ebenso wie die Macht, das Wissen, der Wille u. dergl. zu den Attributen Gottes gerechnet, und mußte daher, ebenso wie die übrigen das Wesen Gottes ausmachenden Eigenschaften, für **ewig** erklärt werden. Daher das Dogma von dem Nichterschaffensein des Korans, welches noch durch einige Ausdrücke im Koran unterstützt ward (vergl. Sur. 50, 2—4, wo der Koran als vor seiner Offenbarung schon bei Gott vorhanden gedacht wird, ebenso Sur. 13, 41). Die Motazila jedoch, welche Attribute wie das Gesicht, das Gehör, die Sprache nicht als zum Wesen Gottes gehörend betrachteten, leugneten daher die Ewigkeit des Korans. — S. Weil, historisch-kritische Einleitung in den Koran, S. 110. — Im More I, 71 wird diese muselmanische Streitfrage der christlichen über die Trinität an die Seite gestellt. — Pocock indessen wendet gegen diese Conjectur Schahrestani's ein, daß der Streit über das göttliche Wort keineswegs von' solch hervorragender Wichtigkeit war, daß der Name Kelam dadurch hätte entstehen sollen (S. a. a. O.).

8) Auch Bachja nennt die Logik חכמת הדבר (Einl. zu Chob. ha-Leb.).

9) l. c.

von Samuel Ibn Tibbon[1]), in der Schrift Ruach Chen[2]), vom Verf. des Schaar ha-Schamajim[3]), von Menachem Bonifaz[4]) u. A. Eigenthümlich ist jedoch, wie dieselben arabischen Juden, in einem Worte, das ihnen sonst als stereotype Bezeichnung des Rationellen, Geistigen und Denkenden galt, so daß sie die menschliche Seele und die von ihnen als belebte, mit erhabener Intelligenz begabten Himmelssphären, ja sogar die Engel מדברים nannten, andererseits wiederum in diesem selben Ausdruck eine solch entehrende Bezeichnung finden konnten.

Wenn ferner ein neuerer Gelehrter, Haarbrücker, der deutsche Uebersetzer Schahristani's (Th. II, Anm. S. 389 und 392), nachdem er die beiden Conjecturen seines Autors besprochen, hinzufügt: „Meiner Ansicht nach ist der Ursprung des Namens Kelam noch einfacher zu erklären. Wer nicht bei den einfachen Aussprüchen des Koran oder der Tradition stehen blieb, sondern eine Auseinandersetzung oder Erläuterung darüber machte, war ein Mutakallim" — so hat schon viel früher Schem-Tob Ibn Falquera ganz dasselbe gesagt[5]).

Erwähnen wir noch schließlich eine von Kassel[6]) citirte Ansicht

---

1) פי' מלות הזרות: המדברים שם לכת המתחכמים ולא בחכמה גוזרים במציאות לא לפי השכל ולא לפי המציאות רק לפי דמיונם ומבהילים בני אדם ברוב דבריהם..... ונקראה חכמתם חכמת הדברים כלומר שאינה חכמה שכלית.

2) Cap. 5: אותם שאינם מציירים בשכל מה שהם מוציאים בפיהם נקראים מדברים.

3) ed. Rödelheim S. 77. — Wenn dagegen Scheyer („das psychol. System d. Maim." S. 6) dem Verf. des Schaar ha-Schamajim, angebl. Gerson ben Salomon, einen Vorwurf daraus macht, daß er diese Erklärung des Namens מדברים, die er aus dem Ruach Chen geschöpft, irriger Weise dem Maimonides selber zueignet — so finden wir diesen Vorwurf durchaus nicht begründet. Denn in der That war es eben nur Maimoni, der den Schulen der Medabberim den entschiedensten philosophischen Krieg erklärt hatte, von dem die Veranlassung zu jener Erklärung ausging. Man vergl. was More I, 51 über dieselben gesagt wird: ואלו הדברים יאמרו לבר והם נמצאים במלות ולא בדעות כל שכן שתהיה להם מציאות חוץ לשכל. אבל הם כמו שידעת וידע כל מי שלא יטעה עצמו ישמרו ברוב הדברים.... Ja, die oben angeführten Worte Ibn Tibbons: ומבהילים ב"א ברוב דבריהם erinnern an die ähnlichen im More I, 74 Anf.: וכון בזה להבהיל השומע.

4) ס' הגזרים s. v.

5) More ha-More ed. Preßburg, p. 152: אל מתכלמין העתקתו המדברים, ונקרא מדבר כל יודע חכמת הדברים..... כי יש יודע דברי הדת בקבלה באין חקירה וזה נקרא אצלם פקיה..... ויש מי שחוקר דברי הדת ומביא אמתתם מצד חקירת המציאות וזה נקרא אצלם מתכלם.

6) Kusari-Commentar S. 407.

Schmölders (Berliner Jahrb. 1844, S. 749), dem Kelam ursprünglich „Schreibfeder" (vom griech. *Κάλαμος*=קולמוס?) bedeutet.

Nach so vielen Conjecturen dürfte es uns wohl gestattet sein, die Zahl derselben noch durch eine zu vermehren.

Wer je die geschichtliche Fortentwickelung des Islamismus nur einigermaßen mit forschendem Auge verfolgt hat, dem kann es unmöglich entgangen sein, daß, sowie der Koran selbst von jüdischen Elementen durchtränkt ist, ebenso auch die nachkoranische Weitergestaltung des Islam sehr viele dem Judenthume theils entnommene, theils analoge Momente aufzuweisen hat. Wir erinnern hier nur beispielsweise an ein Moment, das im vorjährigen Decemberhefte dieser Monatsschrift zur Sprache kam, nämlich das Studium der Traditionen bei den Muselmanen. Mehrere Jahrhunderte hindurch ward dieses nur mündlich fortgepflanzt (wahrscheinlich damit die neuern Schriften nicht dem Koran gleich geachtet werden), und der Lehrer gab denjenigen seiner Schüler, die seine Worte begriffen und besonders gut behalten hatten, eine schriftliche Erlaubniß, אגאזה genannt (ähnlich dem rabbinischen הרשאה od. התרה), seine Lehren weiter zu verbreiten. Erst im 3. und 4. Jahrhundert d. H. als die Masse von Doctrinen schon zu groß wurde, begann die schriftliche Aufzeichnung.

Nun den Schlüssel zum Verständniß von dem ursprünglichen Begriffe der Namen Kelam und Motekallim dürfte uns ebenfalls ein dem Judenthume analoges Moment bieten.

Bekanntlich theilte sich der Lehr- und Unterrichtsstoff der Moslemen in 2 Gebiete: in die Ueberlieferungslehre des Gesetzes, Fikh (פקה), und in die Forschung über die Wahrheiten und Grundlehren des Islam, Kelam (קלאם) genannt. Während der Fakih das Gesetz nur nach seinem Inhalte zu lehren suchte, strebte der Motekallim dasselbe durch spekulative Untersuchung zu begründen, Doctrinen der Philosophie in die Worte des Koran hineinzutragen, oder wo er dieselben gegen die letztern in vollem Widerspruche fand, zu bekämpfen und zu widerlegen.

Sollen wir nun hier nicht eine dem Judenthume ganz analoge Eintheilung des Lehrstoffes finden? In der That fanden sich auch im Judenthume zwei solche Gebiete neben einander. Während das eine, als der practische Theil des Lehrstoffes, nur die Ermittelung der Gesetzesübung umfaßte, war das andere, als der religiös-philosophische Theil desselben, das Gebiet der ungebundensten Geistesthätigkeit, die alles, was nicht ausschließlich zum Gesetz gehört,

in ihr Reich zog: Theorien über Gott, Engel und Geister, Vorstellungen von dem Wesen und der Bestimmung der Menschen, von dies- und jenseitiger Vergeltung, die Sittenlehre nach allen ihren Verzweigungen, ebenso wie selbst speculative Apophthegmen. Es wurde ferner in diesem Gebiete, — ganz so wie wir dies auch beim Kelam gesehen — als wesentliche Aufgabe betrachtet, der griechischen Weisheit, mit der das Judenthum in Berührung gekommen war, ein Gegengewicht zu bieten, oder andererseits, wo die Lehren derselben mit der jüdischen Anschauung nicht collidirten, ihnen Belege aus der h. Schrift zu vindiciren.

Wohl, der Gegensatz von Fikh und Kelam scheint uns ganz genau den von Halacha und Hagada wiederzugeben. Und es muß dies auch die Ansicht der jüdischen Araber gewesen sein. Wir finden nämlich, daß sie den Ausdruck Halacha arabisch immer durch Fikh wiedergeben. וקד עלמת אן ולו אלפקה אלמרוי מא כאן מדונא פי אלקדים, schreibt Maimuni, wo er eben von dem Verbote spricht, die Halacha niederzuschreiben [7]).

Sowie nun im Judenthume der religiös-philosophische Theil des Lehrstoffes הגדה(?) hieß, so nannten ihn die Moslemen Kelam. Und es wäre dennoch viel bezeichnender, Ilm al-Kalâm und Motekallemun (statt durch חכמת הדבר und מדברים, was im Grunde gar keinen Sinn hat) durch חכמת ההגדה und מגידים zu übersetzen.

Wir müssen noch bemerken, daß von allen ältern und neuern Schriftstellern ein Unterschied zwischen dem frühern und spätern Kelam angenommen wird [8]), Wir halten auch nach unsrer Conjectur diesen Unterschied fest. Während nämlich der ursprüngliche Kelam sich nur die Aufgabe gestellt, die Grundlehren des Koran philosophisch zu begründen, wurde später jede philosophische Discussion überhaupt Kelam genannt.

---

7) More I, 71. Ibn Tibbon übersetzt: וכבר ידעת שאפילו התלמוד המקובל לא היה מחובר בספר מקודם. Vergl. Munk, Guide des égarés p. 7.

8) Vergl. hierüber El-Teftazani (in den dem Ez Chajim beigegebenen Excerpten), ferner Haarbrücker l. c.

Recensionen und Anzeigen.

Beleuchtung mehrerer Ortsnamen im Josephus und damit zusammenhängende Erläuterungen von Talmud- und Midraschstellen.

Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis ist der Titel einer von Herrn Professor und Dr. theolog. Tuch in Leipzig, zum Reformationsfeste 1859 abgefaßten lehrreichen lateinischen Abhandlung über mehrere in den Schriften des Josephus vorkommende, mehr oder minder entstellte biblische Ortsnamen. Die Abhandlung, welcher als Festprogramm allerdings ein enger Raum zugewiesen war, beschränkt sich zwar auf die Beleuchtung nur einiger Stellen, will aber dadurch überhaupt die Aufmerksamkeit auf den, wie der Herr Verfasser anderweit beklagt „in der Neuzeit etwas zurückgeordneten Josephus" wieder hinlenken, und hat auch jüdische Gelehrte dabei vorzugsweise im Auge. Darum möge eine kurze Analyse des Wesentlichsten dieser Schrift nebst einigen daran sich reihenden Bemerkungen hier Platz finden. — In der Einleitung setzt der Herr Verfasser auseinander, welche Verstümmelungen die palästinensischen Ortsnamen in den Schriften des Josephus erhielten, theils durch Unkunde oder Nachlässigkeit der Abschreiber, theils aber auch weil Josephus selbst dahin strebte, manche hebräische Namen dem feinen Ohre seiner Leser annehmlicher zu machen. Die veränderten Ortsbenennungen sind im Josephus aber nicht immer consequent durchgeführt; manche Ortschaften werden an einer Stelle so, an der andern wieder anders genannt, auch führen zuweilen zwei verschiedene Orte, deren Benennung ähnlich klingt, einen und denselben Namen. Da nun vorauszusetzen ist, daß Josephus, — „ein Mann aus den edelsten Geschlechtern Jerusalems, von hoher wissenschaftlicher Bildung, der durch seine Geistesfähigkeiten und Seeleneigenschaften so großes Ansehen bei dem Volke genoß" —, die Geographie seines Vaterlandes genau kannte, so muß es Aufgabe der Kritik sein, die richtigen Ortsbenennungen in den Schriften des gedachten Autors möglichst herzustellen. Vieles habe überhaupt schon Dindorf zur Textverbesserung des Josephus gethan, doch bleibe noch Manches übrig. — Es werden nun insbesondere drei Stellen im Josephus hervorgehoben, wo die Ortsbenennungen Schwierigkeiten bieten, welche der Herr Verf. mit Scharfsinn zu lösen sucht. — Alterth. XVII, 10. 6

erzählt Josephus, daß ein bei Amatha am Jordanflusse befindliches Schloß (*τὰ ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐν Ἀμαθοῖς βασίλεια*) von einer Rotte Aufrührer in Brand gesteckt worden sei. Dasselbe berichtet auch Josephus im jüd. Kr. II, 4. 2; dort wird aber jener Ort *Βηθαράμαθον* genannt. Frühere Ausleger (Havercamp) wollten dieses Amatha oder Betharamatha mit Ramoth Gilead identificiren, Andere (Mannert, Raumer, Ritter und, wie wir hinzufügen, auch Schwarz) hielten es für das bei Josephus auch anderweit vorkommende Amathunt, in der Bibel (Josua 13, 27) צָפוֹן und im Talmud (J. Schebiit 9, 2 auch bei Reland angeführt) עמתו genannt. Der Herr Verf. gelangt jedoch zu dem Resultate, daß jenes Amatha oder Betharamatha (Jos. Alterth. XVIII, 2, 1 auch *Βηθραμθα* genannt) nichts anders sei als das biblische בֵּית הָרָם (Josua a. a. O.; Num. 32, 36 jedoch בֵּית הָרָן), welches im Talmud (J. Schebiit a. a. O.) בית רמתה genannt wird, und das ganz nahe am Jordan lag; während dieses von Josephus angegebene Kennzeichen bei den anderen gedachten Orten nicht ganz treffen würde. Die Weglassung des *Βηθ* Joseph. Alt. XVII, 10, 6 hätte (wie wir noch bemerken) auch insofern eine Analogie, als auch in der Tosifta Schebiit VII, 9 (die Reland nicht anführt) jener Ort blos רמתה ohne das vorgesetzte בית genannt ist, ebenso auch im bab. Talmud Sabbat 26, a; es würde also bei Josephus nur der Anfangsbuchstabe *P* fehlen, etwa des Wohlklangs willen. Doch wäre noch nachzuweisen, ob dieses רמתה von Balsamstauden umgeben war, da sonst der in Sabbat a. a. O. genannte Ort, wo es heißt: מלקטי אפרסמון מעין גדי עד רמתה auch auf Ramot Gilead (vgl. Jer. 8, 22) passen könnte.

Alterth. XIII, 15, 4, wo Josephus eine Anzahl palästinensischer und moabitischer Städte nennt, in deren Besitz die Juden unter Alexander Jannäus gelangt waren, bieten die angegebenen Ortsnamen ebenfalls manche Schwierigkeiten, die der Herr Verf. meist mit Glück löst. So muß es z. B. anstatt *Γαυλανῖτιδα*, *Σελεύκειαν* heißen *Γαυλανίτιδας Σελεύκειαν* „Seleuken in der Provinz Gaulanitis". In *Ἐσσεβῶν*, *Μήδαβα*, *Ὀρώνας*, *Ζᾶρα* sind die moabit. Städte (Jes. 15, Jer. 48) חֶשְׁבּוֹן מֵידְבָא חֹרֹנַיִם צֹעַר leicht zu erkennen. — Ueber *Λέμβα* ist der Hr. Verf. in Ungewißheit. Wäre es vielleicht verstümmelt aus בְּאֵר אֵלִים (Jes. 15, 8)? Doch will ich diese Conjectur nicht wagen; dahingegen würde ich mir erlauben in Bezug auf *Τελίθωνα* eine andere Meinung als der Hr. Verf. aufzustellen. Derselbe erklärt nämlich diesen Namen für einen Fehler und, da es

in einem Leidner Manuscripte statt dessen heißt *Ματαὶ, Λανθωνά*, so construirt der gelehrte Hr. Verf. daraus eine ganz neue Leseart, warnach es im Josephus heißen solle *Ἄγαλλα, Ἄθωνα* und hierunter אֶגְלַיִם oder עֶגְלַיִם und eine von Ptolemäus *Θανα* genannte Stadt verstanden sei. — Nach meinem Dafürhalten dürfte jedoch *Τελίθωνα* aus dem aramäischen תְּלְתּוּת entstanden sein, welches ein Beiname von עֶגְלַת war; so übersetzt Jonathan עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה (Jes. 15, 5, Jer. 48, 34) עֶגְלַת תְּלְתּוּת (od. תְּלִתִית) רַבְּתָא. Wie mehrere ältere Autoren angeben, war שְׁלִשִׁיָּה wahrscheinlich ein Beiname von עֶגְלַת „die dritte", weil es mehrere Städte dieses Namens gab; der Chaldäer drückt שלשיה durch תלתות aus und setzt als besonderes Epitheton noch רבתא („die Große") hinzu, um anzudeuten, daß die größere Stadt dieses Namens gemeint sei. Im aramäischen Volksdialecte nannte man die Stadt auch wohl schlechthin תלתות oder תליתאה, den Hauptnamen עגלת weglassend, und daher entstand das *Τελίθωνα* bei Josephus.

Herr Prof. Tuch erwähnt bei Gelegenheit von Seleukia auch der מֵי מֵרוֹם (Josua 13, 5. 7), bei Josephus (Alt. V, 5. 1 und noch an mehreren Stellen) *Σεμεχωνῖτις* (auch *Σαμοχωνῖτις λίμνη* genannt. Woher diese Benennung bei Josephus entstanden, war man verschiedener Meinung (vgl. Reland Paläst. p. 262, Winer R. W. B., Kaplan in Erez Kedumim, Schwarz das heil. Land S. 21). Manche wollten es vom aram. סומקא „roth" herleiten, weil das Wasser dieses Sees lehmig und röthlich sei; andere aus dem arab. سموكن (סמוכן) „Fische", weil der See fischreich, noch Andere vom arabischen سمك (סמך) „hoch", wie מרום von רום. Man sieht aber wohl ein, daß diese Ableitungen nicht ganz entsprechend sind. Im jer. Talm. Kilajim ad fin. wird jener See ebenfalls ימה דסמכו genannt, dahingegen im bab. Talmud zweimal B. Batra 74 b und Bechorot 55 a ימה של סיבכי. Nach der herkömmlichen Weise, den Lesearten des babyl. Talmuds dem Josephus und dem jer. Talmud gegenüber nicht Rechnung zu tragen, ward auch hier (selbst von Schwarz) die babyl. Leseart, obzwar einer Beraita entnommen, doch für irrig erklärt. Allein sie findet sich auch im Jalkut (II, 926 zu Hiob 40, 23 und in Chabib's Compendium En Jacob (auch in der editio pr. Pergamentdruck Constant.). Dahingegen wird jener See im Sifri zu Deut. 33, 23, und daraus Jalkut I, 962 ים של סופני genannt. Auch dies ist kein Fehler, wie in Folgendem erläutert werden soll. Hören wir, was einer der neuesten und zuverlässigsten

Reisenden, E. Robinson (Palästina III, 604) von gedachtem See berichtet. „Im Norden sind die Gewässer des See's mit einem sumpfigen Strich Landes von gleicher oder größerer Ausdehnung umgeben, worauf hohe Rohrgewächse und Schwertlilien stehen, in welche, nach der Aussage unseres Führers, weder Menschen noch Thiere eindringen können. Um die Zeit, wenn der See voll ist, wenn nicht immer, ist dieser Strich Landes ohne Zweifel mit Wasser bedeckt, so daß das Ganze eigentlich als zur Area des See's gehörig angesehen werden kann". Weiter heißt es, „daß von dem Raume, den der See mit seinen Morästen einnimmt, die südliche Hälfte mit den reinen Gewässern des Sees bedeckt sei, die andre Hälfte dagegen bestehet aus dem besagten Sumpf. „Durch diesen großen Morast sieht man zwei oder drei kleine Ströme ihren Weg nach dem See nehmen; — — sie krümmen sich bedeutend und breiten sich gelegentlich zu kleinen Teichen aus, welche zwischen dem Rohr durchflimmern, aber weder den Namen eines besondern See's verdienen, noch zulassen". — „Im Osten erstreckt sich der See und Morast bis ganz nach dem Fuße des Berges, der das Becken an dieser Seite einschließt". — Der See wurde daher wegen des ihn theilweise bedeckenden Gestrüppes und Flechtwerks ימה של סיבכי genannt (von סבך, Gen. 22, 13, aramäisirt). Manche mochten ihn deshalb auch „Schilfsee" nennen (סוף in סופני nach aram. Form pluralisirt so viel wie „Schilfgewächse") oder „bedeckter See" (von סָכַךְ), da man dessen Gewässer wegen des vielen, es bedeckenden Rohrgeflechts großentheils gar nicht wahrnahm. Ebenso nannte man den See auch ימה דסמכא (*Σαμοχωνιτις λιμνη*) „See der Zweige (die keine Oberfläche bedeckten)" vom aram. סומכא (Vgl. Targ. zu Ez. 31, 5 סומכותיה)[1]. — So sind demnach alle drei Lesearten gerechtfertigt! Dieser See hatte überhaupt und hat noch jetzt gleichzeitig verschiedene Benennungen, wie aus den betreffenden Reisewerken ersichtlich ist.

Josephus erwähnt an der bezeichneten Stelle (Alt. XIII, 15. 4) auch den Stratonsthurm (*Στράτωνος πύργον*), und ich füge deshalb Nachfolgendes als damit connex hier bei. Dieser Thurm oder dies Castell ward von Herodes erweitert und Cäsarea benannt, im Talmud unter קסרי bekannt, welches auch (Megilla 6 a) מגדל שיר, nach der Leseart des Aruch (s. v. אחד) מגדל שר in

1) סובבי und סומבי sind, wie ich schon Vorstudien zu der Septuaginta S. 102 und 103 Anmerk. anführte, identisch und nur verschieden ausgesprochen, nach dem paläst. und babyl. Dialekt. D. R.

Megillat Taanit c. 3 (und ebenso im En Jacob) מגדל צור, von R. Menachem ben Machir im Piut zum zweiten Sabbat Chanuka aber מִגְדַּל נְשִׂיא genannt wird. Der Talmud gibt an, der Ort habe früher Ekron geheißen und sei ihm von den siegreichen Makkabäern jener andere Name beigelegt worden. Man mag nun שיר, שר oder auch נשיא lesen, so scheint dies eine Verstümmelung von *Στράτωνος* zu sein, wie jener Thurm bei Josephus heißt. Es liegt in allen diesen Bezeichnungen aber auch der Begriff von „Stärke, Macht", die jenem sehr befestigten Castell wohl mit Recht beigemessen werden konnte. Wahrscheinlich ist der Name „Stratonsthurm" bei Josephus nicht auf den Erbauer desselben zu beziehen, sondern als Appellativum zu nehmen: Kriegsthurm (der einem feindlichen Heere widersteht) von *στρατός*; wie es denn auch in Jerusalem einen eben so benannten festen Thurm gab (Jos. Alt. XIII, 11, 2, jüd. Kr. 1, 3, 4). Man mochte ihn darum auch wohl vorzugsweise „Thurm des Kriegsherrn oder des Fürsten" nennen, daher מגדל נשיא und wegen seiner Festigkeit und Macht מִגְדַּל אֵל, zusammengezogen מַגְדִּיאֵל. — Hierdurch fällt Licht auf eine Stelle in den Pirke d. R. Elieser c. 38, wo gesagt wird, daß Esau (Edom) hundert (d. h. sehr viele, hyperbolisch ausgedrückt) Provinzen erhalten habe, von Seir bis Magdiel, denn es heißt (Gen. 36, 43): אלוף מגדיאל אלוף עירם זה רומי. Auf diese Worte gestützt hat man seit Raschi (zu Gen. a. a. O.) Magdiel als midraschisches Epitheton des römischen Reichs angenommen, und auch Zunz (synagogale Poesie S. 438) führt dasselbe als Solches an. Inwiefern der edomitische Stammfürst Magdiel mit Rom identificirt werden konnte, haben Nachmanides, Elia Misrachi, Abrabanel, Samuel Jafe ein Jeder nach seiner Weise zu erklären versucht. — Allein näher angesehen hat jene Stelle gar nicht den Sinn, den man ihr unterlegt. Sie will vielmehr Folgendes sagen: Das heidnische Rom (Edom genannt, weil der romfreundliche Herodes edomitischen Stammes war) hatte ganz Palästina mit den annectirten Provinzen von Seïr im Südosten bis Cäsarea im Westen unter seiner Botmäßigkeit. In Cäsarea, dem Sitze des römischen Procurators, concentrirte sich gleichsam die römische (edomitische) Macht in Palästina. Cäsarea ward früher und von den Juden wohl auch später noch, wie wir oben gesehen, מגדל נשיא oder auch wegen seines festen Thurms מִגְדַּל אֵל, מַגְדִּיאֵל genannt. Daß nun im Westen Palästina's, ganz entfernt von seiner Basis Seïr, ein so fester edomitischer Sitz sich befinde, wird in der gedachten Stelle durch den gleichnamigen edomitischen

Stammfürsten Magdiel motivirt und nach der midraschischen Weise, noch hinzugefügt, daß diese Deutung auch durch den Namen des Stammfürsten עִירָם d. i. עיר רם (urbs Roma) Bestätigung finde. Cäsarea ward aber bekanntlich das asiatische Rom genannt. — Den Ursprung der Benennung Magdiel von dem „festen Thurme", bezeugt auch Pseudojonathan zu obged. St. Gen. in den Worten: עַל שׁוּם קַרְתֵּיהּ מִגְדַּל תַּקִּיף הוּא; vom römischen Reiche ist daselbst nicht die Rede. Dadurch, daß man die Stadt Cäsarea קסרי zugleich Magdiel nannte, ward nun dieser Name auch wieder später als Personname, was er doch eigentlich in der Bibel ist, gebraucht und zwar identisch mit Cäsar; ebenso wie den Ort Cäsarea begriff man nach und nach auch die Würde eines Cäsars unter der Benennung Magdiel. Dies lehrt folgende, zeither kaum verstandene Stelle in Bereschith rabbah c 83, wo es heißt:
יום שמלך לוטיינוס נראה לר׳ אמי בחלום היום מלך מגדיאל אמר עוד מלך אחר[2]) נתקבש לאדום.

לוטיינוס ist hier verstümmelt von דקלוטיינוס (Vgl. auch Grätz, Gesch. der Juden IV, 555) und ist von Diokletian die Rede, unter dessen Regierung R. Ami lebte. — Als im Jahre 284 oder 285 n. Ch. Diokletian sich zum Beherrscher des römischen Reichs aufgeschwungen hatte, berief er bald darauf einen Mitkaiser oder Cäsar, wie man ihn nannte, in der Person des Maximinianus. Von dieser für den durch Angriffe der Perser, Aethiopier und Nubier damals bedrohten römischen Orient wichtigen Thatsache mochte R. Ami auf geheimen Wege früher Kunde erlangt haben als sonst Jemand in seiner Gegend; es heißt darum (in geheimnißvoller Weise), dem R. Ami sei bei der Thronbesteigung Diokletians sogleich im Traume erschienen, daß ein Magdiel d. i. Cäsar mitherrschen werde. Er sagte (wird erläuternd fortgefahren) noch ein andrer Regent (nämlich außer Diokletian) ist für Edom aufgesucht worden!" — Die Erhebung Diokletians wird auf die letzten Monate 284 und die Ernennung des Maximanus Herulius zum Cäsar auf den 1. April 285 gesetzt. Bei den schwierigen Communikationsmitteln der damaligen Zeit zwischen dem Occident und Orient, besonders in den Wintermonaten, konnten beide Ereignisse, wovon man vielleicht an einem Tage erst Kunde erhielt, auch als an einem Tage erfolgt dargestellt werden. Es war lange vorher kein Cäsar oder Mitregent im römischen Reiche ernannt worden, die Sache war also von Be-

2) אחר mit Resch nicht אחד mit Daleth, so in den venetianischen Ausgaben des Midrasch rabah.

deutung und konnte auch für die Juden Folgen haben; weshalb der in vornehmen Kreisen sich bewegende R. Ami wohl Gruud hatte, die Aufmerksamkeit darauf hinzulenken.

Die in Bereschith rabba darauf folgende Stelle: אלוף עירם א"ר חנינא ציפוראי למה נקרא עירם שהוא עתיד לערום (n. a. Leseart לערות) תכווריות (θησαυρους) למלך המשיח beziehet sich auf eine etwas spätere Zeit. R. Chanina aus Sephoris war ein Schüler des R. Abuhu und lebte daher wahrscheinlich auch bis über die Mitte des vierten Jahrhunderts. Der hier עירם Genannte ist Ursulus, Schatzmeister des Constantius, der, wie Libanius erzählt (Vergl. Gibbon hist. of the decline and fall etc. IV, 47), wegen seiner großen Verschwendung von den Soldaten getödtet wurde. Ammianus Marcellinus XXII, 3 wirft dessen Tod dem Julian vor; dieser scheint aber doch seinen Grund dazu gehabt zu haben, da die Verschwendungen des Ursulus den Schatz entblößt und Julians großartige Pläne in Stocken gebracht haben mögen. Dies will der Midrasch mit der dem עירם untergelegten Deutung besagen, indem er Ursulus wie häufig üblich als Wortspiel gebraucht. „Er ward עירם („der Ausleerer") genannt, weil er die Schätze für den Messias (d. h. die von Julian zum Tempelbau in Jerusalem bestimmten Summen) entblößte oder ausleerte (wie Raschi zum Midrasch erklärt גלה אוצרות). Die verblümte Deutung biblischer Namen auf wichtige Zeitereignisse oder spätere Persönlichkeiten ist im Midrasch nicht selten.

Dr. B. Beer.

Berichtigungen.

Ein alter Irrthum in einem neuen Buche.

Der talmudische Ausspruch שבשתא כיון דעל על „ein Irrthum, wenn er sich eingeschlichen, bleibt", hat sich wieder einmal bewährt. — Herr J. G. Vaihinger bemerkt in dem ohnlängst erschienenen elften Bande von Herzog's Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Gotha 1859. Artikel: Pentateuch S. 293 daß bei den Juden für das zweite Buch Mosis nächst ס' שְׁמוֹת auch die Benennung ס' נְזִיקִין („Bedrückungsbuch?" wie in Parenthese hinzugefügt wird) üblich sei. — Diese Angabe befindet sich, auf die Autorität Buxtorf's hin, auch in De Wette's Lehrb. der histor. krit. Einl. in's A. u. N. Test. §. 138 (Ausg. von 1833 S. 180). — Buxtorf selbst aber, die Quelle jener spätern Gelehrten, sagt Folgendes (Lex. Chald. Talm. et Rabbin. p. 1325): In Masora

reperi, Genes. 24, 8 ad וְאִם, talem notam: כל ר"פ דבראשית ודנזיקין ubi per נְזִיקִין intelligitur *liber Exodi*, in quo etiam de damnis et eorum restitutione."

Sehen wir uns nun jene Massorastelle näher an; sie lautet: כל ר"פ דבראשית ודנזיקין אם במ"י ואם וסי' כו' במסורה רבת', das heißt: „Zu Anfang eines Verses (ר"פ ist abbr. von ריש פסוקי) in Bereschith (Genesis) und Nesikin heißt es stets אִם (ohne ו), mit Ausnahme von zehnmal (במ"י abbr. von בר מן י'), wo es (auch zu Anfang eines Verses) heißt וְאִם; die Zeichen derselben (d. h. näheren Angaben) in der großen Massora".

In der großen Massora findet man nun jene zehn Versanfänge mit וְאִם genau angegeben; drei derselben sind im Buche Genesis (24, 8; 34, 17; 43, 5) und sieben in dem Abschnitte מִשְׁפָּטִים d. i. von Exod. 21—24, nämlich 21, 5. 9. 11. 23. 27. 29 und 22, 11. — Dann heißt es daselbst weiter: וכל שאר אוריתא דכו' ר"פ וְאִם במי"ח אִם וסימנהון, d. h. im ganzen übrigen Pentateuch hingegen stehet zu Anfang eines Verses jedesmal וְאִם, mit Ausnahme von achtzehnmal, wo es heißt אִם, die nun angegeben werden. — Unter diesen 18 Stellen des übrigen Pentateuchs (im Gegensatz zu Bereschith und Nesikin), wo אִם ausnahmsweise zu Anfang eines Verses stehet, ist nun auch ein Vers aus Exod. angegeben (18, 23 אִם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה). Hieraus erhellt klar, daß unter ס' נזיקין nicht das zweite Buch Mosis verstanden sein kann, indem Letzteres unter שאר אוריתא begriffen und dem Bereschith und Nesikin (oder נזקים, wie es in der Massora gedolah heißt) gegenübergestellt ist. — Es ist in der Massora häufig, daß einzelne Wochenabschnitte besonders bezeichnet sind und wurde der Wochenabschnitt Mischpatim, weil er von Rechts- und Schädenangelegenheiten handelt und die Mischnaordnung Nesikin hauptsächlich daraus hervorging, auch Nesikin oder Nesakim genannt. Man vergleiche die Parallelstelle der Massora zu Exod. 21, 5, wo es heißt ז' ר"פ בסדרא d. h. „siebenmal beim Versanfang im Wochenabschnitte (Sidra)". — Das zweite Buch Moses wird hingegen in der Massora jedesmal ס' שמות genannt. Ganz nahe von der von Buxtorf mißverstandenen Massorastelle heißt es das. (Gen. 23, 13): כל ספר שמות ותורת כהנים ומשנה תורה.

Aus diesem thatsächlichen Irrthume Buxtorf's ist nun gar die irrige Conjectur hervorgegangen, als hätten die Rabbinen das zweite Buch Mosis „Bedrückungsbuch" genannt!

Möchte der geehrte Verfasser jenes Artikels in der eingangsge-

dachten „Real-Encyklopädie“ obige irrige Annahme in einem der folgenden Bände jenes Werks auf geeignete Weise berichtigen, damit selbige nicht noch weitere Verbreitung finde. Dr. B. Beer.

Helfferich, A., Der Westgothische Arianismus und die spanische Ketzer-Geschichte. 8. Berlin, Julius Springer. 1860. (IV. 151 S.)

Diese aus gründlichen Quellenstudien hervorgegangene Schrift ist gewissermaßen als Fortsetzung eines größern Werkes zu betrachten, welches unter dem Titel „Entstehung und Geschichte des Westgothen-Rechts“ von demselben Verfasser im vergangenen Jahre erschienen ist. Auch durch vorliegende Schrift hat die noch immer dunkle Geschichte der Juden unter der Gothenherrschaft an Aufhellung gewonnen, insofern hier zum ersten Male der auf der pyrenäischen Halbinsel Jahrhunderte hindurch währende Kampf des Arianismus und Katholicismus dargestellt wird.

Für die uns hier speciell interessirende Frage, auf welche Seite in diesem Kampfe die Juden sich neigten, ergibt sich die Beantwortung aus den Leiden und Verfolgungen, welche sie unter den katholischen Gothenkönigen zu erdulden hatten, ohne Schwierigkeit. Der Arianismus erwies sich so duldsam gegen sie, daß „ihnen selbst richterliche Functionen, gewiß aber nur über die katholischen Romanen, übertragen wurden“, und nur die Einführung des Katholicismus als Staatsreligion veränderte ihre überaus glückliche Lage in die der Noth und des Elends; so daß es erklärlich ist, daß sie auch in diesen Zeiten der Verfolgungen es mit ihren früheren Freunden und Gönnern hielten. Hatten doch auch arianische Bischöfe, so viel sie vermochten, sich der Bedrängten angenommen und wie es in einem im Escurial aufgefundenen Briefe des Aurasius von Toledo heißt, für die Juden Partei ergriffen! So begegnen wir den Juden als Verbündeten der Arianer; sie mögen von Zeit zu Zeit den Kampf gegen das katholische Regiment angefacht und den „übergetretenen Westgothen vorgeredet haben, sie hätten sich übertölpeln lassen und eine bessere Religion mit einer schlechtern vertauscht“. Ob sich aber unter ihnen damals geschulte Talmudisten befanden, welche den Arianen Waffen in die Hand gaben, die arianische Dreieinigkeit, oder beziehungsweise die jüdische Messias-Idee geltend zu machen, wie der geehrte Herr Verfasser meint, möchten wir bescheiden bezweifeln.

Indem wir uns vorbehalten auf einzelne in dieser Schrift angeregte Punkte, wie das Verhältniß des Erzbischofs Julian und seiner

apologetischen Schriften zum Judenthum u. a., später zurückzukommen, empfehlen wir dieselbe allen Freunden der jüdischen Geschichte und Literatur auf's angelegentlichste. K.

Don Joseph Nasi, Herzog von Naxos, seine Familie und zwei jüdische Diplomaten seiner Zeit. Eine Biographie nach neuen Quellen dargestellt von Dr. M. A. Levy. Breslau 1859. Schletter'sche Buchhandlung (H. Retsch.) gr. 8. IV u. 57 S.

Die vorliegende Schrift wird unter den die jüdische Literatur wesentlich bereichernden Monographien sicher eine berechtigte Stelle einnehmen. Sie führt uns in schlichter und getreuer Darstellung drei bedeutende, in der Türkei wirkende Männer aus dem sechszehnten Jahrhundert vor und gibt sich uns als Product eines gesunden Urtheiles und gründlichen Quellenstudiums zu erkennen. Der durch seine phönizischen Forschungen bekannte Verfasser hat uns damit eine wenig gekannte, wiewohl höchst anziehende Partie der jüdischen Geschichte erschlossen. Die drei Helden seiner Erzählung sind Moses Hamon, Salomon Nathan Aschkenasi und Don Joseph Nasi, Herzog von Naxos.

Der erstere war Leibarzt Solimans II und in Folge dessen von großem Einflusse bei Hofe. Er verband mit einer gründlichen Kenntniß der jüdischen Religionsschriften eine allgemeine Bildung, die ihn unter Anderem befähigten, eine arabische Uebersetzung der heil. Schrift für den Sultan anzufertigen. Bei seiner hohen Bildung vergaß er der Glaubensbrüder nicht und war ein eifriger Verfechter ihrer Rechte und ein sinniger Beschützer ihrer Literatur.

Der zweite, Arzt des Großveziers Muhammed Sokolli am Hofe Selims II, spielte unter diesem Sultan und seinen Nachfolgern eine bedeutende Rolle als Diplomat, besonders in den Verhandlungen zwischen der Türkei und Venedig und erfreuete sich eines solchen Ansehens, daß er bei der polnischen Königswahl für Heinrich III. seinen Einfluß geltend machen konnte. Seine Aufmerksamkeit richtete sich indessen, wie die Hamon's, auch auf die Verbesserung der Zustände seiner Glaubensbrüder.

Die dritte, zugleich wichtigste und bekannteste Persönlichkeit ist Don Joseph Nasi, Herzog von Naxos, dessen Leben und Wirken, früher schon von Carmoly und Graetz beschrieben, in der Schrift

unseres Verfassers im Zusammenhange mit den Verhältnissen seiner Familie neuerdings gewürdigt wird. Die Biographie des höchst interessanten Mannes, wie sie uns Herr Dr. Levy nach sorgfältiger Benutzung der Geschichtsquellen gibt, ist, wie überhaupt die ganze Schrift, eine zu gleicher Zeit ansprechende und belehrende Lecture, auf die wir hiermit die Freunde jüdischer Literatur aufmerksam machen. — Die Ausstattung ist eine gefällige. J. P.

Notizen.

Das im vor. Monat ergangene allerhöchste Gesetz, das den Juden Oesterreichs das Possessionsrecht gestattet, wird von allen Seiten mit Freuden begrüßt. Von allen Seiten: nicht etwa von denen nur, zu deren Gunsten es ergangen — die größeren jüd. österreichischen Gemeinden haben Deputationen abgesandt, die Sr. Majestät dem Kaiser den tiefen Dank der jüd. Bevölkerung darbringen sollen — sondern von Jedem, der das Heil dieses großen Staates aufrichtig wünscht und die Bedingungen seines Bestehens mit offenem Auge erkennt. Oesterreich, dieses herrliche Glied in der europäischen Staatenkette und Kern eines selbstständigen Mitteleuropa's, darf sich nicht dem Zeitgeiste entfremden, darf nicht den lauten Ruf des allenthalben sich kundthuenden Fortschrittes ungehört zurückweisen. Was den Juden gestattet wurde, kommt, abgesehen von unbezweifelt in baldiger Zeit hervortretenden vortheilhaften Ergebnissen auf dem Boden der Staatsökonomie, dem ganzen Staate zu Gute; jeder Schritt vorwärts befestigt das durch manche Maßregel der letzten Jahre gelockerte Band zwischen Thron und Volk, und ist zugleich ein neuer Ring, der Deutschland an Oesterreich kettet, Kleindeutschland in einem einigen mit und durch Oesterreich getragenen Gesammtdeutschland aufgehen läßt. Gedenken wir hierzu noch eines andern Umstandes, der das Herz auch des Fernstehenden mit wahrer Freude erfüllt. Das Gesetz stieß, wie nach authentischen Quellen berichtet wird, auf von Seite der kirchlichen Partei und der Aristokratie ausgehenden Widerspruch: da entschied das Wort des Kaisers. Und dieses ist eine wahrhaft adelnde, des ritterlichen Monarchen würdige That! — Wir begrüßen ferner hierin das

erfreuliche Vorzeichen, daß der helle Geist des Monarchen das von mancher Seite zum Nachtheile des Staates heraufbeschworene Dunkel zerstreuen wird. Vom Throne gehet das erhabene Vorbild der Duldsamkeit und der Anerkennung der Gleichberechtigung aller Staatseinwohner ohne Unterschied der Confession aus; aber manche Organe lassen es sich angelegen sein, dem angestrebten Ziele in der unwürdigsten Weise entgegenzutreten, Haß und Verfolgungssucht zwischen den Bewohnern desselben Staates wachzurufen: wir brauchen nur an die zu Wien erscheinende „Kirchenzeitung" zu erinnern. Daß die höheren Vertreter der Kirche diesem unwürdigen die Religion schändenden Treiben nicht Einhalt thun, nicht sehen wollen, welcher moralische Nachtheil der von ihnen vertretenen Confession durch solche, Glauben und Gesittung hohnsprechende, von aberwitzigem, blutdürstigem Fanatismus dictirte Artikel entstehet, und daß jeder Unbefangene nicht den obscuren subordinirten Priester, sondern die Höhergestellten, sei es auch wegen solcher Nachsicht gegen den Libellisten und das Blatt, das den Namen der „Kirche" trägt, verantwortlich macht, muß Erstaunen erregen; aber der kaiserliche Wille, so läßt jenes Vorzeichen wahrnehmen, wird das unwürdige wüste Treiben hemmen. Gegen die Geister der Finsterniß und des Menschenhasses kämpfen ist das edelste Ritterthum: der ritterliche Monarch wird siegreich den Kampf beenden.

Die Secten der Samaritaner.

Herr J. Reifmann hat in seinem Programme zur Herausgabe der Halachot Gedolot קול מבשר Prag 1859, auf verschiedene schwierige Stellen und fremde Wörter in den ה"ג aufmerksam gemacht und zur Erklärung derselben aufgefordert. Es hat dieses treffliche Schriftchen in dieser Zeitschrift die verdiente Würdigung gefunden, und Herr Dr. Perles hat daselbst Jahrg. 1859 S. 158 die großentheils arabischen und persischen Wörter genügend erklärt. — Eine Stelle ließ Herr P. unerklärt, die aber, weil von historischer Bedeutung, eine eingehende Untersuchung mit Recht verdient. — Die Stelle lautet in הלכות גדולות ה' נחלות und bei Reifmann S. 22: כותאי צבואי ושמראי חד נהור נינהו. כותאי על שום דאגלינון סנחריב בשמרון שנ"א: ויבא מבבל ומכותה, צבואי דצבען נפשייהו בישראל שלא לשמה, שמראי על שום דאותבינון סנחריב בשמרון וכו'. Dabei

bemerkt nun Hr. R. daß der Name צבואי für Samaritaner sich nirgends mehr findet.

Ohne uns erst in eine weitläufige Untersuchung über die Samaritaner und deren Secten einzulassen, die in Hr. Kirchheim, כרמי שומרון, worauf wir uns hier der Kürze wegen beziehen, einen gründlichen Forscher gefunden, stellen wir bloß ganz einfach der obigen Angabe die Nachricht des Kirchenvaters Epiphanius entgegen, der von vier Secten der Samaritaner berichtet und zwar: die Dositheer, die Sebuaei (Sebueer), Gortheneer und Essäer. Es hat wohl die Kritik die Darstellung des Epiphanius, eines bekanntlich ohnehin höchst unzuverlässigen Schriftstellers mißtrauisch aufgenommen, weil hier die Essäer mit den Samaritanern zusammengeworfen werden, wiewohl es leicht möglich ist, daß die Essäer auch unter den Samaritanern Anhänger und Mitglieder gefunden haben mochten. Doch scheint in der Hauptsache Epiph. besser als sonst unterrichtet gewesen zu sein, obgleich er über die religiösen Differenzen und Streitpunkte der genannten Secten nicht im Klaren war. Vergl. Basnage Histoire des Juifs II, S. 305. Die Sebuäer sollen nämlich nach Epiphan. in dogmatischer Hinsicht mit den Samaritanern vollkommen harmonirt haben, und nur in der Beobachtung der Festtage und in der Festsetzung des Kalenders lag die Kluft der Trennung, indem sie seltsamerweise das Peßach und das darauf folgende Wochenfest im Herbste feierten und den Monat Tischri für den Jahresanfang (ראש חדשים) hielten.

Basnage hält nun wegen dieses unklaren verworrenen Berichts die ganze Eintheilung der Secten für ein bloßes Mährchen, das die rege Phantasie des Kirchenvaters ersonnen. — Allein die Existenz der Sebuäer wird eben durch die angeführte Stelle der ה"ג außer Zweifel gesetzt. Die צבואי sind nicht anders als die Sebuäi des Epiphanius, die mit den Samaritanern nahe verwandt und wie der Verfasser der ה"ג sich ausdrückt, von einerlei Substanz und Stoff, חד גוהר ניתהי, sind. Auch in andern gleichzeitigen Werken, wie schon Hr. Kirchheim nachgewiesen, wird der Sebuäer Erwähnung gethan. S. Jalkut z. B. Könige 17, 26 und Tanchuma Ab. Wajescheb: וישלח בהם את האריות. אמר להם תנו לי שנים מכם וכו' מיד שלחו לשם את ר' דוסתאי בר ינאי ואת ר' סבייא ולמדו אותם בכתב ספר תורה בכתב נוטריקון. Wir haben hier also wieder die zwei Sectennamen der Samaritaner, nur in dem Gewande der Rabbiner: R. Dosithäus und R. Sebua, gehüllt; denn ר' דוסתאי ור' סבייא sind nichts anders als die Dosithäer und Sebuäer. Ebenso findet

sich die Sage, die aus einer bisher nicht näher bekannten Quelle geflossen zu sein scheint und die merkwürdig genug von der biblischen Erzählnng auch in der Zahl der Sendboten abweicht, in dem 2. B. Könige nur von einem Priester berichtet wird, auch in dem Buche פרקי ר׳ אליעזר, woselbst es Ab. 38 heißt: ושלחו את ר׳ דוסתאי ורבי זכריה ומלו אותם והיו לומדים אותם ספר התורה בכתב נוטריקון ובוכין וכו׳. Nur muß man hier eine kleine Emendation vornehmen und für ר׳ זכריה, die Verwechselung des ב mit כ ist im Hebräischen sehr häufig, ר׳ זביה lesen und wir haben wieder die obigen Namen. — Aus allen diesen Berichten geht hervor, daß die Sebuäi identisch sind mit den צבואי der ה״ג und dem סבייא oder זבייה und סביי der Midraschim, und daß Ueberreste dieser Secte noch im 8. Jahrhundert existirt haben. Uebrigens ist die Ableitung der ה״ג gewiß nur eine witzige Bemerkung, צבואי דצבען נפשייהו בישראל, und man suchte sich damit zu entschädigen, weil die Samaritaner ihren Namen שמראי von שומרי התורה, Hüter und Wächter der Lehre, ableiten wollten; doch dürfte man daraus auch annehmen, daß die Sebuäer dem Judenthume näher als die Samaritaner standen, weil man sie mit dem Spottnamen gefärbte, unechte Israeliten bezeichnete [2]).

Wir glaubten auch den Namen der Gorthenäer im Midrasch zu den Klageliedern 2, 2 gefunden zu haben, woselbst erzählt wird, daß Bar Kochba von einem Samaritaner oder eigentlich einem Gorthenäer verrathen wurde: אמר ליה חד גונתאי אנא קטלתי לדין וכו׳. Unter dem חד גונתאי glauben wir einen Gorthenäer zu erkennen. Freilich emendirten die Herausgeber des Talmuds dafür כותאי; aber Jalkut §. 946 hat noch die mehr ursprüngliche Lesart: חד גינאי, wofern man nicht lieber חד גינאי, ein Ginäer, übersetzen will, da auch Josephus Alterth. 20, 6. 1 ein samaritanisches Dorf Ginäa kennt. Schließlich erlauben wir uns noch in der oben citirten Stelle: מיד שלחו לשם את ר׳ דוסתאי בר ינאי ור׳ סבייא eine nicht sehr gewagte Emendation vorzunehmen und zwar anstatt בר ינאי, welcher Name in den פרקי ר׳ אליעזר weggelassen ist, ור׳ גינאי oder ור׳ גנתאי zu lesen, wodurch also alle drei Secten der Samaritaner: דוסתאי, סבייא, גנתאי, Dosithäer, Sebuäer und Gonthäer bezeichnet sind. So wie aus ר׳ סבייא ein ר׳ זכריה geworden, so dürfte aus ר׳ גינאי ein בר ינאי entstanden sein. Rabbiner: D. Oppenheim.

2) Siehe Winer bibl. Realwörterbuch s. v. Samaritaner.

Nachtrag zu den Recensionen und Anzeigen.

Ferdinand II. und die Juden. Nach Actenstücken in den Archiven der k. k. Ministerien des Innern und des Aeußern. Von G. Wolf. Wien 1859. Braumüller. VI. S. 63.

Diese Monographie (auch abgedruckt in dem vom israel. Literaturvereine herausgegebenen diesjährigen Jahrbuche) liefert einen interessanten Beitrag zur Geschichte der Juden in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, und zeigt Ferdinand II. von einer nicht geahnten Seite. Das Schriftchen bringt 13 Urkunden, deren erste ein Schreiben des Erzherzogs Leopold an Ferdinand II., in welchem dem Kaiser der Jude Lené aus Bonn „vmb seiner vnss in den Gülchischen wesen geleisten gueten officien wohl recomandiert" wird; die folgenden zwölf Urkunden sind Erlasse Ferdinands zu Gunsten der Juden, die eine bei diesem Monarchen Erstaunen erregende Milde gegen diese vom Fanatismus jener Zeit fast zu Tode gehetzten Religionsgenossen zeigt. Ferdinand tritt in mehreren dieser Urkunden für die Juden des ganzen deutschen (römischen) Reiches auf, und beruft sich nicht selten auf von seinen Vorfahren erlassene Freiheitsbriefe und Privilegien. Sehr interessant ist der (Urkunde II) mitgetheilte Freiheitsbrief Karls V. vom J. 1530, in welchem dieser Kaiser die Juden nicht nur in ihren Rechten schützt, sondern auch befiehlt, daß sie „zu Wasser vnd Landt sicher handlen vnd wandlen", auch „auf gemainen Strassen in Iren hin vnd wieder ziehen zu Wasser vnd Landt Jüdische Zeichen zu tragen nicht schuldig noch verpflichtet seyn." — Aus den von Ferdinand ergangenen Decreten heben wir hervor: Urkunde III. Der Kaiser tritt der gegen die Juden erhobenen Anklage, daß sie „zu ihrer notturfft Christenblut haben müssen", scharf entgegen, sagt, daß schon sein Urahn Kaiser Friedrich dagegen „ernstliche Befelch vnd gebottsbrief an alle Stände des Reichs" erlassen, und wiederholt, daß diese Anklage falsch sei. (Mögen die Wiener Kirchenzeitung und ihre Patrone sich dieses vermerken.) — Urkunde VI: Graf Philipp Moritz zu Hanau wird ermahnt, „daß Du die vneingestellte verfügung thuen wollest, damit besagte vnter Deinen gepiett wohnhaffte Judenschaft wider Ire privilegien nit beschwert vnd keine occasion zu aufwiglung des gemainen Volkhs (in massen von diesen anderswo beschehen) bey diesen ohne dass gefehrliche lauffen gegeben werde". Den eigentlichen Aufschluß hierzu gibt der vom Herausgeber S. 10 mitgetheilte Auszug aus dem Gesuche der „Eltisten der

Hofjudenschaft" zu Wien, die sich der Juden zu Hanau als „blutsverwandt" annahmen und sich beim Kaiser über die diesen angethane Unbilden beklagten „aus verursachen derjenigen Prediger, so daselbst wohnen. So seynt auch diese Prediger in allen ihren öffentlichen Sermonen und Predigten wider die Juden also ergift, daß sie khein Abscheiḣ nehmen zu melden, daß die iezt wehrenden Kriegslauff (aus göttlicher Straff) sich vmb deswillen erzeugen, weilen die Juden nit allein zu Hanau, sondern auch andere Orten des heyligen römischen Reichs gelitten werden". Wer erinnert sich nicht hier an Herrn v. Klinkowström, und wer erstaunt nicht, daß was Ferdinand II. im J. 1627 (Datum dieser Urkunde) in Hanau verbot, sich im J. 1859 zu Wien ereignen konnte! — Urkunde XIII (J. 1636): Der Kaiser empfiehlt den militärischen Befehlshabern an, die Juden in Worms nicht durch Einquartierungen oder in anderer Weise „bei vernachlässigter höchster straff" zu belästigen. Ebenso wurden (S. 24) die Juden nach der Schlacht am weißen Berge in Folge kaiserl. Befehls von der allgemeinen Plünderung verschont. — Die anderen Urkunden betreffen theils die jüd. Gemeinden zu Wien und Prag, die in ihren Rechten und Gerechtsamen, so daß sie ihre Civilprocesse unter sich ausmachen können, die Steuern unter sich vertheilen u. dgl. m., theils Privatpersonen, denen der Kaiser wegen ihm geleisteter Dienste namhafte Privilegien einräumt. Vorzüglich ist hervorzuheben Urkunde IV (J. 1624), die von den Verdiensten erzählt, die die Juden Josel Pinkherle aus Görz, Moses und Jacob Marburger aus Gradisch und Ventura Parente aus Triest sich um das Kaiserhaus erworben, und die Vergünstigungen, die Ferdinand II. ihnen widerfahren läßt. (Diese Urkunde ist auch abgedruckt Jahrg. 1858 dieser Monatsschrift.) — Den Urkunden gehet ein warm und gut geschriebenes Vorwort voran, in welchem der Vorwurf an die Gegenwart Wiens durch die Zeilen zu lesen ist, die Zeit Ferdinands II. werfe nach den oben berührten Hergängen einen tiefen Schatten auf sie. Man scheint dieses gefühlt zu haben und darum blieb das Schriftchen lange unter Schloß und Riegel der Censur, aus welcher es endlich ein besserer Genius erlöste. F.

Juden und Judenthum nach römischer Anschauung.

Vom Herausgeber.

Zu den schwierigsten Partien der Geschichtsforschung gehört das Eingehen auf den Charakter eines Volkes, das Erfassen seiner innern Lebensthätigkeit und wie sich aus ihr seine Sitten und Gebräuche herausgebildet. Das Geschehene verkündigen bleibt nur ein Aeußeres, so nicht das höhere Ziel verfolgt wird: zu erkennen wie dieses Geschehene im organischen Zusammenhange mit der Veranlagung und Begabung des Volkes stehet, wie dieses sich nothwendig aus seinen religiösen und sittlichen Anschauungen entwickeln, und gleichsam durch eine innere Nothwendigkeit den Standpunkt in der Geschichte der Menschheit einnehmen mußte, den wir es daselbst behaupten sehen. Die Geschichte darf daher nicht aprioristisch, nach vorgefaßten gesetzten Begriffen construirt und zurechtgelegt werden; der Forscher muß sich in sie hineindenken, nicht sie aus sich herausbilden; muß mitten im Volke, dessen Begebenheiten er erzählt, stehen und die aus seinem innern Leben allein erkennbaren tiefer liegenden Motive erfassen. Wird nun durch diese Forderung, der allein durch ein tiefes psychologisches Eindringen genügt werden kann, die Historiographie überhaupt erschwert, so erwächst die Abfassung einer Geschichte der Juden, wie die Auffassung des jüdischen Lebens, von dem außerhalb des Judenthums Stehenden zu einer Aufgabe, zu deren Lösung nur Wenige berufen sein dürften. Das jüdische Leben ist seinem innersten Herzschlage nach mit dem Religiösen verwachsen, es athmet im Glauben, der in seinen Regungen und Bewegungen, im Familien- und äußeren Leben, in freudigen und betrübenden Ereignissen, in den täglichen Verrichtungen und in denen der geweihten Tage mächtig pulsirt, und der begriffen sein

muß, um dieses Leben in seinen verschiedensten Manifestationen, zu begreifen. Und diese Unkunde ist es zumeist, die die Geschichte der Juden entstellte und in ihr nur einen Zusammenfluß von Abnormitäten und abergläubischen Vorstellungen erblickte. Nicht wenig trug hierzu auch die Unkunde der jüdischen Geschichtsquellen bei; das heidnische Alterthum faßte die alte jüd. Geschichte und Gesetzgebung aus dem Gesichtspunkte des Lächerlichen und Abgeschmackten auf, die christlichen Theologen entsetzten sich vor dieser Anschwärzung der bibl. Zeit, gingen aber mit derselben Auffassung, die einen verhängnißvollen Beisatz von Religionshaß erhielt, an die neuere jüdische Geschichte und jüdisches religiöses Leben. Wir schweigen hier über Letztere; unsere Zeit hat überhaupt ihren Beruf zur unparteischen Berichterstattung und Erfassung mehr als in Abrede gestellt; will sich noch Jemand mit Vorliebe an sie halten, so liegt es außer unserm Plane die Controverse zu erneuern. Hingegen ist nicht ohne Interesse zu vernehmen, was das Alterthum sich über Juden und deren Religion erzählte. Hier bedarf es nicht der Controverse: es gilt nur Gegebenes zu referiren, das keines Bekämpfers bedarf und an das sich die Betrachtung knüpft, bis zu welchem Grade die Wahrheit entstellt werden kann.

Wir haben in einem frühern Aufsatze die Berichte griechischer Schriftsteller über Juden und Judenthum gebracht [1]); wir gehen hier zu den Referaten römischer Autoren über. Hierbei muß natürlich von mancher beiläufigen Erwähnung, wie sie sich bei Cicero, Horaz u. A. findet, abgesehen werden; wir heben hier, um ein specialisirtes Bild der römischen Vorstellungen von der Geschichte und dem Wesen des Judenthums zu erhalten, die vollständigeren Berichte mehrerer fast gleichzeitig lebenden Autoren hervor, von denen mancher das Religiöse der Juden zum Gegenstande des wissenschaftlichen Forschens macht, mancher ihre Geschichte referirt, ein anderer Religion und Geschichte zugleich bespricht. Nicht wenig merkwürdig ist, daß fast bei Allen das Religiöse der Juden ausläuft auf eine — Eselreiterei. Bei den Juden stehet der Esel in göttlicher Verehrung, wird hier allgemein vernommen; die Veranlassung zu dieser abgeschmackten Anschauung ist fast nicht aufzufinden: und wir wagen kaum anzudeuten, daß etwa das durch Hörensagen entstellte Gesetz, das Erstgeborne

1) Vgl. 5. Jahrg. dieser Monatsschrift S. 81 ff.

des Esels durch ein Schaf auszulösen (Exod. 13, 13), diese lächerliche Meinung hervorgerufen habe. Der Grund mancher andern weiter zu erwähnenden abgeschmackten Fabel ergibt sich theils aus dem Zusammenhang, theils wird durch manche nähere Erläuterung auf ihn hingewiesen werden.

Wir beginnen mit dem unter Trajan und Hadrian lebenden Plutarch. Seine Parallelen griechischer und römischer hervorragender Männer sind bekannt; wir halten uns hier an seine moralischen Schriften, die den Stempel philosophischen Dilettantismus und reiner Sittlichkeit an sich tragen, und in denen uns allenthalben der geschmackvolle und gelehrte Autor entgegentritt, der seinen Betrachtungen durch Einstreuung historischer Berichte eine neue Seite abzugewinnen weiß, oder das Historische zum Ausgangspunkte nehmend hieran manche eingehende Forschung knüpft. Er spricht auch über die Juden aus diesem doppelten Gesichtspunkte; in seiner Schrift: „Ueber die Angst vor der Gottheit“ [2]) führt er gelegentlich Manches aus ihrer Geschichte und ihren Gebräuchen an, in seinen Symposien (Tischgesprächen) gehet er auf eine Forschung über ihren Glauben ein. Plutarch zeigt manche überraschende Bekanntschaft mit speciellen Gesetzen und Gebräuchen der Juden, die bei keinem andern griechischen und römischen Autor der alten Zeit [3]) gefunden wird. Er mochte durch seine umfassende Lecture sich Manches angeeignet haben; aber seine Quellen selbst hatten, wie leicht zu erkennen, ihren Ursprung in durch Entstellungen getrübten Berichten und Sagen. In der Schrift Ueber die Angst vor der Gottheit gehet er von dem Gedanken aus: „die Unwissenheit über die Götter und die Unkenntniß derselben schlägt eine doppelte Richtung ein: in harten Gemüthern erzeugt sie Unglauben, in weichlichen Aberglauben. Aber

---

2) *Περὶ Δεισιδαιμονίας.* Der Begriff Aberglaube, superstitio, ist hier nicht erschöpfend, da Plutarch nicht sowohl den unrichtigen als den nur in Furcht und Angst sich abquälenden Glauben im Auge hat; vgl. c. 2: *τὴν δὲ δεισιδαιμονίαν μηνύει καὶ τοὔνομα, δόξαν ἐμπαθῆ καὶ δέους ποιητικὴν ὑπόληψιν οὖσαν ἐκταπεινοῦντος καὶ συντρίβοντος τὸν ἄνθρωπον, οἰόμενον μὲν εἶναι θεούς, εἶναι δὲ λυπηροὺς καὶ βλαβερούς.* Doch setzen wir um der Kürze willen Aberglaube und abergläubisch.

3) Wenn man etwa Hekatäus von Abdera ausnimmt, über dessen Echtheit jedoch Zweifel waltet. Ueber Aristeas vgl. 7. Jahrg. dieser Monatsschrift.

der Unglaube, fährt er fort, ist nicht so schädlich, wie der Aberglaube. Der Unglaube erkennt keine Gottheit an, der Aberglaube wähnt die Götter feindlich gesinnt; jener vernachlässigt, dieser hält das, was gütig ist, für schrecklich, was väterlich für tyrannisch, was milde und sanft für hart und lieblos. Trifft den Ungläubigen manches Unangenehme, so nimmt er es entweder ruhig hin und sucht Abhülfe zu schaffen, oder er klagt das Schicksal an, und daß keine Gerechtigkeit und Vorsehung walte; der Abergläubische sitzt, wenn ihm auch nur das kleinste Uebel begegnet, in Trauer, häuft Furcht auf Furcht, Schrecken auf Schrecken, und ist durchdrungen von Schmerz und Seufzen; er klagt nicht Menschen, Zufall, Gelegenheit an, sondern führt Alles auf Gott zurück. Sucht Jener die Ursache für eine Krankheit in übermäßigem Genuß oder sonst in einem Diätfehler, so erblickt der Abergläubische hierin eine Strafe von oben und wagt nicht sich Linderung zu verschaffen, dieses scheint ihm ein Handeln wider den Willen Gottes, er wehrt nicht dem hereindringenden Unglück, sondern unterwirft sich ihm. So blieben die Juden, befangen in ihrem Aberglauben, da sie eben ihren Sabbat in schmutzigen Gewändern (?) sitzend feierten, ruhig und ließen den Feind die Leitern an die Mauern anlegen [4])". Daß Plutarch von der in Gott aufgehenden Liebe keine Ahnung hatte, daß der große von einem Lehrer (R. Akiba) mit der erhebendsten Opferfreudigkeit besiegelte Gedanke: „Liebe Gott mit der innigsten Hingebung" von der heidnischen Welt auch von fern nicht begriffen wurde, kann nicht befremden; Plutarch vermochte daher in der von den Juden sich freiwillig auferlegten Wehrlosigkeit am Sabbat nichts Anderes als Aberglauben wahrzunehmen. Nicht mit Unrecht klagt zwar Josephus, daß statt des Spottes Jenen Achtung zu zollen sei, die das Gesetz und die Ehrfurcht vor Gott höher als Rettung und Vaterland stellen [5]); doch was ihm von seinem monotheistischen Standpunkte aus als Achtung gebietend erschien, mußte den polytheistischen Griechen und Römern, die selbst von manchem höhern Standpunkte (der Stoa) aus Ergebung aber nicht Hingebung kannten, als Aberglaube gelten [6]).

---

4) Moral. 164—170.

5) Joseph. contra. Apion. 1, 22. Vgl. 1. Jahrg. d. Monatsschr. S. 50.

6) Die von Plutarch angedeutete Eroberung am Sabbat ist wahrscheinlich auf die des Tempels durch Pompejus (vgl. Josephus Jüd. Krieg 1, 7. 3) zu

Wir gehen nun zu den Symposien über. Das fünfte und sechste Gespräch des vierten Buches ist den Juden gewidmet [7]. Das fünfte Gespräch hat die Aufschrift: „Ob sich die Juden, weil sie das Schwein verehren, dessen Fleisches enthalten, oder weil sie es verabscheuen". Als sprechende Personen werden eingeführt: Kallistratus, Polykrates, Lamprias.

„Was haltet Ihr, begann Kallistratus von dem, was den Juden nachgesagt wird, sie essen nicht das beste Fleisch? Sehr sonderbar, sprach Polykrates, nur weiß ich nicht ob die Juden sich aus Achtung vor dem Schwein, oder weil sie es verabscheuen, seines Fleisches enthalten. Was sie hierüber sagen scheinen Fabeln, vielleicht haben sie tiefere Ursachen, die sie nicht mittheilen wollen. Ich glaube, sagte Kallistrates, dieses Thier steht bei ihnen in Achtung. Wenn das Schwein mißgestaltet und unrein ist, so ist es doch nicht häßlicher als Käfer, Krokodill und Katze, die von manchen egyptischen Priestern als sehr heilig verehrt werden. Das Schwein, sagen sie, sei zu schonen und in Ehren zu halten, denn es hat mit seinem Rüssel zuerst die Erde aufgewühlt und die Spur des Pflügens gezeigt. Die Egypter, die eine tiefe und schlammige Gegend bewohnen, gebrauchen daher auch nicht den Pflug, sondern treiben, nachdem der Nil sich über die Aecker ergossen, die Schweine dahin, die den Boden durchwühlen. Es ist daher nicht überraschend, wenn Manche deshalb das Schwein nicht essen; bei den Barbaren werden andere Thiere in noch größeren Ehren wegen noch geringerer und sogar lächerlicher Ursachen gehalten [8]. Ich glaube ferner, daß, wenn die Juden das Schwein verabscheuten, sie es tödten würden, sowie die Magier die Mäuse; es ist ihnen aber ebenso verboten ein Schwein umzubringen (!!), als

beziehen. Eine bessere Einsicht hatte zwar schon früher gelehrt, daß, wo es der Abwehr des Feindes, überhaupt dem Kampfe für das Vaterland gilt, der Sabbat und dessen Heiligung zurücktritt (vgl. 1. Maccab. 2, 40. 41), und ist dieses die allgemein angenommene Norm, vgl. Erubin 45 und sonst. Daß man bei dieser Belagerung von der Vertheidigung am Sabbat abstand, hatte vielleicht als Grund, daß Pompejus als Vorkämpfer für Hyrcan, den rechtmäßigen Kronprätendenten auftrat; einem solchen Feinde gegenüber mochten die Belagerten Bedenken tragen, die Sabbatfeier aufzugeben.

7) Moralia 669—672.

8) Hier folgt eine weite Anführung der Thiere, die bei den Egyptern und mancher, die bei den Pythagoräern heilig gehalten wurden. Wir gehen hierüber wie über manche weiter folgende weitläufige und nicht zu unserm Zwecke gehörende Auslassung weg.

es zu essen. Und vielleicht ist hier derselbe Grund anwendbar, der ihnen für die Verehrung des Esels gilt; dieser zeigte ihnen eine Wasserquelle[9]), auch das Schwein halten sie in Ehren, als Lehrer des Pflügens und Aussäens, es müßte denn sein, daß Jemand sagte, die Juden enthalten sich deshalb auch des Hasen, weil sie ihn als befleckt und unrein ansehen. Keineswegs, entgegnete das Wort ergreifend Lamprias, des Hasen enthalten sie sich wegen seiner Aehnlichkeit mit dem Esel, von dem er sich zwar an Größe und Schnelligkeit unterscheidet, dem er aber an Farbe, Ohren, Glanz der Augen ähnlich ist. Die Juden scheinen aber das Fleisch des Schweines deshalb zu verabscheuen, weil die Barbaren vor Aussatz und Krätze einen ungemeinen Widerwillen haben und vermeinen, daß diese durch den Genuß solches Fleisches entstehen. Es ist auch wahrzunehmen, daß das Schwein unter dem Bauche voll Aussatz und Blattern ist, die aus einer schlechten körperlichen Beschaffenheit und innern Verderbtheit hervorzubrechen scheinen. Auch ist seine Nahrung schmutzig und unrein; kein anderes Thier liebt so sehr Koth und unreine schmutzige Stellen, es seien denn jene, die an ihnen Entstehen und Nahrung haben. — Ist übrigens gestattet manches Mythenhafte anzuführen, so wird auch erzählt, daß Adonis von einem Schweine umgebracht worden sei; Adonis wird aber für keinen andern als Bacchus gehalten und dieses wird auch durch Manches, was an den Festen beider vollbracht wird, bestätigt."

Hieran schließt sich enge das sechste Gespräch an, das die Aufschrift führt: „Wer ist der Gott der Juden?" Sprechende Personen: Symmachus, Lamprias, Möragenes.

„Wie, rief Symmachus erstaunt aus, Du verzeichnest und schreibst, o Lamprias! unsern vaterländischen Gott Evius (Bacchus) den die Frauen in Bewegung Setzenden, durch die Ehrenbezeugungen der Rasenden (Bacchantinnen) gefeierten Dionysus, den Mysterien der Hebräer ein? Und ist in der That anzunehmen, daß Adonis und Bacchus dieselben seien? Laß ihn, nahm Möragenes das Wort, hierüber kann ich Dir als Athenienser antworten und sagen, daß sie keineswegs verschieden sind. Das tie-

9) Ueber diese Fabel vgl. weiter S. 137. An einer andern Stelle (de Iside et Osir. p. 363) erzählt Plutarch: Einige sagen, Typhon sei aus dem Kampfe auf einem Esel durch sieben Tage geflohen und habe Jerusalem und Judäus gezeugt.

ser Eingehende kann zwar nur unter Jenen besprochen werden, die in die dreitägigen (großen) Mysterien eingeweihet sind; was man aber unter befreundeten Männern äußern darf, besonders beim Weine, dem Geschenke des Gottes (Bacchus), bin ich, wenn diese es verlangen, zu sagen bereit. Als Alle hiernach Wunsch und Verlangen ausdrückten, fing er an: Vor Allem ist hervorzuheben, daß die Zeit des größten und feierlichsten Festes der Juden sowie die Weise der Feier mit der des Bacchus übereinstimmt, denn an dem sogenannten Fasten (Fasttage), das in der Zeit der höchsten Weinlese fällt, stellen sie Tische mit den verschiedenartigsten Früchten unter Zelten und aus Zweigen und Epheu geflochtenen Grotten auf, und den ersten Tag des Festes nennen sie das Hüttenfest. Einige Tage hierauf begehen sie ein Fest, das nicht etwa durch geheime Deutung, sondern offenbar sich auf Bacchus beziehet. Sie haben nämlich ein Fest des Zweige- und Thyrsustragens, an welchem sie mit Thyrsen in den Tempel gehen; was sie darin machen weiß ich zwar nicht, wahrscheinlich aber begehen sie das Fest des Bacchus, denn sie bedienen sich, wie die Argiver bei den Bacchanalien, kleiner Trompeten bei der Anrufung der Gottheit, Andere spielen auf Cythern; diese nennen sie Leviten, eine Benennung, die entweder von Lysius oder besser von Evius abgeleitet ist [1]). Auch das Fest des Sabbats ist, wie ich glaube, nicht dem Bacchus fremd. Es nennen noch Viele die Bacchusfeier Sabbos und sprechen bei den Orgien dieses Wort: die Gewähr hierfür kann aus Demosthenes und Menander entnommen werden. Dieses Wort ist, man möchte sagen nicht ohne Grund, von Sobesis (unruhige Bewegung) ab-

1) Beides Benennung für Bacchus. Man kann sich fast nur mit Mühe aus diesem confusen Unsinn herausfinden. Plutarch hat die Levit. 23, 39—44 vorgeschriebenen Feierlichkeiten des Laubhüttenfestes, das Wohnen in Hütten und Nehmen des Palmenzweiges, auseinandergezogen und sie auf zwei Feste verarbeitet: ein Hüttenfest und ein Zweigetragenfest, an welchem letztern er nicht nur Zweige, sondern auch Thyrsen — leichte mit Epheu und Weinlaub umwundene Stäbe — tragen läßt und so die Kradephoria und Thyrsophoria (Zweige- und Thyrsustragen) der Bacchusfeierlichkeiten wiederfindet. Noch confuser ist was er über den Fasttag (Versöhnungstag) berichtet; hierfür etwa eine entfernte Rechtfertigung in Mischna Taanit 4, 8 suchen, ist nutzlos, da Plutarch offenbar Versöhnungstag und Laubhüttenfest durcheinander geworfen hat. Man nimmt allenthalben verworrene Sagen vor. Vielleicht war ihm Manches aus den damals schon verfaßten Alterthümern des Josephus in mangelhafter Weise bekannt (?). Vgl. weiter.

geleitet, von welcher die Bacchanten durchzittert sind [2]). Sie selbst legen auch für Obiges Zeugniß ab: an ihrem Sabbat laden sie sich gegenseitig zum Weintrinken und Zechen ein, und sind sie hieran verhindert, so glauben sie wenigstens Wein kosten zu müssen [3]). Es könnte jedoch Mancher dieses Muthmaßungen nennen; aber er findet die klarste Widerlegung in dem Hohepriester, der an Festen mit einer Mitra umhergehet, mit einem mit Gold gestickten Hirschfell (!!) bekleidet ist, ferner ein bis auf die Ferse reichendes Gewand und Kothurnen trägt; an dem Kleide hängen viele Glöckchen herab, die wenn er einherschreitet einen Schall geben. Und auch bei uns bedient man sich der Schellen bei den nächtlichen Feiern (Bacchanalien). Und auf der Rückseite ist oben ein Thyrsus eingestickt und Pauken. Dieses paßt zu keinem andern Gotte als zum Bacchus [4]). — Sie nehmen ferner zu ihren Opfern keinen Honig, weil dessen Beimischung den Wein verdirbt; ehe man den Weinstock kannte, war Honig das Trankopfer [5]). — Auch dieses ist kein geringer Beweis dafür, daß die Juden den Bacchus verehren: unter den vielen Strafen ist bei ihnen die die zumeist verhaßte, durch die Jemandem vom Richter auf eine gewisse Zeit der Genuß des Weines verboten wird" [6]).

Mehr an das Geschichtliche sich haltend, berichtet **Trogus Justinus** (36, 2. 3) über Ursprung und Begebenheiten der Juden in folgenden Worten:

„Die Juden stammen aus Damascus, der angesehensten Stadt Syriens, von woher auch die assyrischen Könige von ihrer Stammmutter, der Königin Samiramis. Die Stadt hat den Namen

---

2) Es genügt diese Etymologie des Wortes „Leviten" und „Sabbat" anzuführen; das Lächerliche ist in die Augen fallend. Doch nimmt man in ihnen nicht vorsätzliche Entstellung wahr. Schlimmer verfährt der judenfeindliche Apion, der Sabbat von dem egyptischen Sabbatesis „schmerzliches Geschwür" ableitet. Josephus (contra Apion. 2, 2) hat ihn wegen seiner Perfidie scharf zurechtgewiesen. Vgl. 1. Jahrg. S. 85.

3) Plutarch hatte wahrscheinlich von dem Gebrauche, den Segenspruch des Tages über einen Becher mit Wein zu sprechen (קדוש היום), Manches dunkel vernommen und hieraus die Trinkgelage und den Bacchuscultus gebildet.

4) Auch das oben von Plutarch gesetzte Hirschfell war Kleidung des Bacchus und der Bacchantinen.

5) Plutarch scheint von der Vorschrift Levit. 2, 11 vernommen zu haben, aber wie verworren und dunkel!

6) Verworrene Beziehung zu dem Gebote des Nasiräers Numeri 5.

von dem Könige Damascus, dem zu Ehren die Syrer das Grabmal seiner Gattin Arathis wie einen Tempel verehrten und sie von da ab als Göttin in großen Ehren halten [7]. Nach Damascus regierte Azelus, hierauf die Könige Adores, Abraham, Israhel. Israhel war durch eine glückliche Erzeugung von zehn Söhnen berühmter als seine Vorfahren. Er theilte nun das Volk in zehn Theile, übergab sie seinen Söhnen und benannte alle nach dem Namen des Juda, welcher nach der Theilung abgefallen war und dessen Theil die anderen Juden bekamen, und wollte, daß sein Andenken von Allen geehrt werde. Der Jüngste unter den Brüdern war Joseph; diese fürchteten seinen hervorragenden Geist, fingen ihn heimlich auf und verkauften ihn an fremde Kaufleute. Von diesen nach Egypten gebracht, erlernte er daselbst mit vielem Fleiße magische Künste, und wurde in kurzer Zeit dem König selbst sehr werth. Denn er war sehr scharfsinnig in Enträthselung der Wunder und lehrte zuerst das Verständniß der Träume, auch schien ihm weder Göttliches noch Menschliches verborgen, so daß er eine Unfruchtbarkeit des Bodens viele Jahre voraussah, und es wäre ganz Egypten zu Grunde gegangen, wenn nicht auf seinen Rath der König durch eine Verordnung geboten hätte, daß man die Früchte durch viele Jahre aufbewahre. Seine Einsicht war so tief, daß seine Bescheide nicht von einem Menschen, sondern von Gott gegeben schienen. Sein Sohn war Moses, der neben Weisheit, dem väterlich Erbtheil, auch durch Schönheit hervorragte. Als aber einst die Egypter an Aussatz und Geschwulst litten, trieben sie ihn, damit die Pest nicht weiter um sich greife, auf Ausspruch des Orakels mit anderen Kranken aus dem egyptischen Gebiete. Er wurde nun Anführer der Ausgewiesenen und nahm heimlich die Heiligthümer der Egypter mit; diese verlangten sie mit den Waffen zurück, wurden aber durch Stürme gezwungen nach Hause zurückzukehren. Moses suchte nun das alte damascische Vaterland und besetzte den Berg Syna; hierher war er durch die Wüste Arabiens nach siebentägigem Fasten ermüdet angelangt, daher er den siebenten Tag, bei diesem Volke Sabbat genannt, für alle Zeit dem Fasten weihete, weil er ihnen nämlich das Ende des Hungers und des Umherirrens war [8].

---

7) Ueber diese Stelle vgl. die Note von Vossius, Elzivirische Ausgabe.

8) Die Meinung, die Juden fasten am Sabbat, war bei den Römern allgemein verbreitet. Ueber die Veranlassung hierzu vgl. 1. Jahrg. S. 86

Sie riefen sich aber auch zurück, daß sie von den Egyptern aus Furcht vor Ansteckung ausgetrieben worden waren, und damit sie nicht hierdurch (durch den Aussatz) den Landeseinwohnern verhaßt werden, trafen sie Maßregeln, mit Fremden nicht in Berührung zu kommen, welches bei ihnen bald in Lehre und Gesetz überging. Nach Moses wurde sein Sohn Aruas, der ein Priester der egyptischen Mysterien war, zum König ernannt; es wurde von da ab bei den Juden Sitte dieselben Männer zugleich zu Königen und Priestern zu haben, und es vereinigten sich in ihnen in unglaublicher Weise Gerechtigkeit und Frömmigkeit."

Dieser „historische" Bericht ist ebenfalls eine widerliche Entstellung, deren Ursprung weiter nachgewiesen werden wird; doch zeigen sich hier manche Spuren einer, wenn auch nur sehr fernen Bekanntschaft mit den biblischen Quellen. Der Erzählung von Israel und seinen Söhnen, und noch mehr dem Berichte von Joseph und seinen Erlebnissen in Egypten, liegt manches Biblische zu Grunde. Erstaunen erregt die Benennung „Azalus" als König von Damascus, in welchem unverkennbar „Hasael" (חזאל) 2. Kön. 8, 15. 28 und sonst, zu finden ist. Auch in „Adores," dem König von Damascus, erblickt man bald den in der Schrift häufig vorkommenden Hadad (בן הדד), erwägt man noch hierzu, daß die Septuaginta für Hadad häufig „Ader" hat. Es liegt daher die Vermuthung nicht fern, daß aus der griechisch verfaßten Septuaginta manche entstellte Kunde zu den griechischen und römischen Schriftstellern gelangt sein mag; nur war es der unkritischen Geschichtschreibung jener Zeit besonders in Bezug auf die „Barbaren," wofür wie bekannt alle nicht griech. und römischen Völker galten, wenig um gründliche Forschung zu thun und zog man es vor bei weitverbreiteten Fabeln stehen zu bleiben, die je sonderbarer sie klangen, um so beliebter waren [9]). Beziehen wir auch hierher was von Moses erzählt wird. Der unter Sulla lebende Polyhistor Alexander berichtet bei Suidas: „Es

---

Anmerk. Am vernünftigsten berichtet der freilich spät (unter Caracalla und dessen Nachfolger) lebende Dio Cassius 37, 7 über den Sabbat.

9) Hervorzuheben ist jedenfalls, daß Justinus nicht den berüchtigten Esel kennt, der bei allen über Juden schreibenden römischen Schriftstellern eine große Rolle spielt. Auf die Spitze getrieben ist der Bericht bei Florus (edit. Halm p. 56): Hierosolyma defendere temptavere Judaei; verum haec quoque et intravit (Pompejus), et vidit illud grande impiae gentis arcanum patens, sub aurea vite cillum.

lebte einst eine hebräische Frau, die Moso genannt wurde; von ihr ist den Hebräern das Gesetz gegeben worden." Plinius der Aeltere macht Moses in Gemeinschaft mit den Juden Jannes und Latopea zum Haupte einer magischen Secte[1]).

Wir wenden uns nun zu dem berühmtesten Geschichtschreiber dieser Zeit: Tacitus. Tacitus berichtet bei Gelegenheit der Eroberung Jerusalems durch Titus über Geschichte und Sitten der Juden. Seine Darstellung hat ein sehr feindliches Colorit und läßt eine gehässige, das Bessere entstellende Gesinnung durchblicken; doch dürfte weniger Vorsätzlichkeit als überhaupt seine Auffassung seiner Zeit diese Schilderung hervorgerufen haben. Von antiker republikanischer Gesinnung blickte sein Auge in die Vergangenheit zurück und verweilte mit um so tieferm, sich bis zum grimmigen Haß steigernden Schmerz bei der Gegenwart, die ihm Tyrannenwechsel, Verderbtheit des Senats und allgemeinen Verfall des Staates zeigte. Er erschauete aber auch Manches in trüberm Lichte als es sich in der Wirklichkeit darstellte. Tacitus lebte im Idealismus vergangener Tage und grollte um so tiefer seiner Zeit; wie den Idealisten des vorigen Jahrhunderts die Südseeinsulaner und die Naturkinder der Wildnisse America's die lieblichsten Bilder ursprünglicher Reinheit und Unschuld waren, bauete sich Tacitus an dem ihm von seiner Phantasie vorgespiegelten Primitivzustande der fernen Germanen auf: was ihm nahe lag, erblickte er nur aus dem Gesichtspunkte hypostasirter sittlicher Häßlichkeit. Daher seine Darstellung der Juden, von denen manches Große zu erzählen er sich dennoch nicht entbrechen kann. Wir lassen ihn nun (Histor. 5, 2—10) sprechen.

„Weil ich aber im Begriffe bin, die letzten Tage dieser berühmten Stadt (Jerusalem) zu schildern, scheint es mir zweckmäßig, auf ihren Ursprung zurückzugehen. Man erzählt, daß die Judäer, von der Insel Kreta flüchtig, im äußersten Libyen zur Zeit, da Saturn von Jupiter gewaltsam verstoßen sein Reich auf-

---

1) Hist. Natur. 30, 2. Ueber die Geschichte der Juden schweigt Plinius, verbreitet sich aber der Anlage seines Werkes gemäß um so mehr über das Physische des Landes Judäa, dessen Lage, Grenzen, Producte u. s. w., vorzüglich über die Palmen Judäas und die daselbst wachsende Balsamstaude; B. 5. 12. 13. Bemerkenswerth sind die Worte 31, 18: In Judaea rivos omnibus sabbatis siccatur. Hier liegt wahrscheinlich die Sage vom Sambatjon zu Grunde.

gegeben hatte, sich niedergelassen haben. Der Beweis wird aus dem Namen hergeleitet: Auf Kreta heißt ein berühmter Berg Ida, seine Anwohner Idäer, woraus durch fremdsprachliche Dehnung der Name Judäer entstanden ist. Einige sagen, daß unter der Regierung der Isis die Uebervölkerung Egyptens unter der Anführung des Hierosolymus und Juda in die nächstliegenden Länder sich entladen habe. Die Meisten jedoch halten sie für einen äthiopischen Stamm, welchen unter König Cepheus Furcht und Haß zur Aenderung der Wohnsitze getrieben haben. Einige erzählen, assyrische Einwanderer hätten sich, aus Mangel an Ländereien, eines Theiles von Egypten bemächtigt, bald aber eigene Städte, das hebräische Gebiet und die Syrien zunächst gelegenen Gegenden angebaut. Andere geben den Judäern einen ehrenvolleren Ursprung, es hätten die Solymer, ein in den Gesängen Homers gefeiertes Volk [2], die von ihnen erbaute Stadt nach ihrem Namen Hierosolyma genannt. — Die meisten Erzähler stimmen darin überein, daß einst bei dem Ausbruche einer Seuche in Egypten, welche die Leiber scheuslich entstellte, König Bacchoris, auf seine Anfrage beim Orakel des Hammon, welches Heilmittel er anwenden solle, den Bescheid erhalten, das Reich zu säubern und diese Menschenart, als den Göttern verhaßt, nach anderen Ländern zu schaffen. So habe man dieses Volk herausgesucht und zusammengerafft, dann an wüsten Plätzen sich selbst überlassen; und als die Uebrigen trostlos weinten, habe Moses, einer der Vertriebenen, sie vermahnt, sie sollten auf keinerlei Hülfe von Göttern noch Menschen rechnen, da sie von diesen wie von jenen verlassen seien, sondern sollten ihm, dem himmlischen Führer vertrauen; glauben sie an seine Hülfe, so werden sie das gegenwärtige Elend besiegen. Sie willigten ein, und schlugen durchaus unkundig zufällig einen Weg ein. Aber nichts drückte sie so sehr als der Mangel an Wasser; und schon lagen sie dem Tode nahe auf den Feldern umher, als eine Heerde wilder Esel von der Weide auf einen waldbeschatteten Felsen zulief. Moses folgte der Spur des grasigen Bodens, und fand reichliche Wasserquellen. Hier fanden sie Erquickung; und nach ununterbrochener Wanderung von sechs Tagen, nahmen sie am siebenten ein Land ein, vertrieben dessen Einwohner und gründeten Stadt und Tempel.

---

2) Vgl. Ilias 6, 184. 185. Vgl. auch Josephus gegen Apion 1, 22. (1. Jahrg. dieser Monatsschr. S. 45.)

Moses, um sich das Volk für die Zukunft zu versichern, gab ihnen neue, aller menschlichen Sitte zuwiderlaufende Gebräuche; ihnen ist unheilig, was bei uns heilig; andrerseits ist ihnen gestattet, was bei uns als sündhaft gilt. Das Bild des Thieres, durch dessen Weisung sie der Verirrung und Verschmachtung entgingen, verehren sie im Heiligthume, schlachten einen Widder gleichsam dem Hammon zum Trotz; auch der Ochse wird geopfert, weil ihn die Egypter (als Apis) verehren; des Schweines enthalten sie sich wegen der Verheerung, die einst der Aussatz bei ihnen angerichtet hatte, dem auch dieses Thier unterworfen ist[3]. Eine vormalige lange Hungersnoth deuten sie annoch durch häufiges Fasten an; vom Raube der Feldfrüchte gibt das ungesäuerte Brod der Judäer Zeugniß. Der siebente Tag, sagen sie, sei zur Ruhe bestimmt, weil er das Ende der Mühseligkeiten herbeigeführt habe; hernach, als die Unthätigkeit behagte, habe man auch das siebente Jahr dem Müßiggange geweiht. Andere glauben, es geschehe dies zu Ehren Saturn's, entweder weil die mit Saturn vertriebenen Idäer, von denen wir gesagt, daß sie die Stifter des Volkes gewesen, ihnen die Grundsätze ihrer Religion überlieferten, oder weil unter den sieben Sternen, durch welche die Menschheit regiert werde, der Stern des Saturn im weitesten Kreise und mit vorzüglichem Einflusse sich umschwinge, auch die meisten Himmelskörper ihren Einfluß und ihre Bahn in der Siebenzahl vollenden.

Diese Gebräuche, woher sie auch stammen mögen, werden durch ihr Alter gerechtfertigt; andere unselige Satzungen hat häßliche Verkehrtheit eingeführt. Denn die schlechtesten Menschen brachten, ihre väterliche Religion verachtend, dorthin Gaben und Schätze zusammen; daher das Wachsthum des judäischen Staats. Auch herrscht unter ihnen selbst ein hartnäckiges Zusammenhalten und bereitwillige Theilnahme, aber gegen alle Anderen ein feindseliger Haß. Nie speisen, nie schlafen sie mit Anderen, und obwohl zur Sinnlichkeit sehr geneigt, enthalten sie sich dennoch des Beischlafs mit Ausländerinnen; unter ihnen selbst ist Alles erlaubt. Die Beschneidung haben sie als Unterscheidungszeichen eingeführt. Wer zu ihrem Glauben übertritt, muß dasselbe thun; und nichts prägen sie tiefer ein, als die Götter verachten, das Vater-

3) Dieser, man darf sagen, maliciösen Auffassung ist die Plutarch's (vgl. oben S. 130) entgegenzuhalten.

land verläugnen, Eltern, Kinder und Geschwister für nichts achten. Doch trachten sie auf Vermehrung des Volkes; denn selbst einen erst Gebornen zu tödten ist ihnen Sünde [4]). Die Seelen der im Treffen oder durch Hinrichtung Umgekommenen [5]) halten sie für unsterblich; daher die Liebe zur Fortpflanzung neben der Verachtung des Todes. Die Beisetzung der Leichname statt der Verbrennung ist egyptische Sitte. Gleiche Sorgfalt, gleiche Vorstellung von der Unterwelt. Von den himmlischen Wesen hingegen verehren die Egypter meistens Thiere und zusammengesetzte Thiergestalten; die Judäer hingegen kennen nur einen Gott, und diesen bloß im Geiste. Gottlos sind ihnen die, welche Bildnisse von Göttern aus vergänglichem Stoffe nach menschlichem Vorbilde machen. Jenes höchste Wesen ist ihnen zugleich ewig, unnachahmbar [6]) und unvergänglich. Daher dulden sie keine Bilder in ihren Städten, nicht einmal in Tempeln. Keinem Könige wird diese Schmeichelei, keinem Cäsar diese Ehre zu Theil. Weil aber ihre Priester des Flöten- und Paukenspiels sich bedienen, sich mit Epheu bekränzen, und eine goldene Weinrebe im Tempel gefunden wurde [7]), glaubten Einige, Vater Liber (Bacchus), der Bezähmer des Orients, werde verehrt; was jedoch ganz und gar nicht zu ihren Satzungen paßt; denn des Liber Gebräuche sind festlich und heiter, die der Judäer widersinnig und finster.

Die Grenzen des Landes erstrecken sich gegen Morgen nach Arabien, gegen Mittag liegt es an Egypten, gegen Abend grenzt es an Phönizien und das Meer, gegen Norden dehnt es sich weit neben Syrien hin. Die Leute sind von gesundem Schlage, in der Arbeit ausdauernd. Regengüsse sind selten, der Boden ergiebig; die Erzeugnisse den unsrigen gleich, und noch darüber Balsam und Palmen. Die Palmen sind schlank und prächtig, der Balsambaum von mäßiger Größe, wenn man bei einem dieser saftigen Aeste Eisen anwendet, so erstarren die Adern; sie werden

4) Zu Rom war das Tödten des verstümmelten oder mißgebornen Kindes gestattet, ja sogar zur Pflicht gemacht. Bei den Juden ist dieses verboten, und hierauf beziehet sich obige Stelle. Ausführliches vgl. unsere Monographie: Grundlinien des mos.-talmudischen Eherechts S. VI. VII.

5) Hier ist der Tod für den Glauben gemeint. War es Kurzsichtigkeit oder Eingenommenheit, daß Tacitus den Juden nicht den allgemeinen Glauben an Unsterblichkeit nachsagen wollte?

6) Nach der Leseart immitabile. Andere lesen neque mutabile.

7) Diese goldene Weinrebe, eigentlich Weinstock, ist historisch; es wurden daran Weihgeschenke aufgehängt. Vgl. Middot 3, 8.

mit einem Stück Stein oder einem Scherben geritzt; die Flüssigkeit wird zur Heilung gebraucht. Als Hauptgebirge ragt der Libanon hervor, welcher wunderbarerweise mitten in solcher Hitze kühl und schneehaltig ist. Er gibt dem Jordanfluß Quelle und Strömung. Der Jordan mündet nicht in's Meer, er fließt ununterbrochen durch zwei Seen, und verschwindet im dritten. Dieser See, der von weitem Umfange ist, einem Meere gleich, an Geschmack noch widriger und durch die Schwere der Ausdünstungen den Anwohnern ungesund, wird von keinem Winde bewegt und duldet weder Fische noch Wasservögel. Sein Ursprung ist ungewiß. Was auf die träge Woge fällt, wird wie auf fester Erde getragen; des Schwimmens Kundige und Unkundige werden wie von selbst emporgehoben. Zu bestimmter Jahreszeit wirft er ein Harz, dessen Sammlungsweise die Lehrerin aller Künste, die Erfahrung, gezeigt hat. Diese Feuchtigkeit ist von Natur schwarz, verdichtet sich durch einen Aufguß von Säure und schwimmt oben auf. — Diese Feuchtigkeit fassen die damit beschäftigten Arbeiter mit der Hand und ziehen sie auf das Schiff, dann fließt sie, ohne weiteres Zuthun hinein, und bildet die Ladung, bis man sie abschneidet. Sie läßt sich aber nicht mit Erz oder Eisen abschneiden. Sie scheut das Blut, oder auch ein mit dem monatlichen Blutergusse der Frauen getränktes Tuch. So erzählen die alten Geschichtschreiber. Aber jenes Landes Kundige geben an, daß die wogenden Harzmassen mit Händen an's Ufer gezogen werden, hernach auf trockener Erde an der Sonnenhitze gedörrt, dann mit Aexten und Keilen wie Balken oder Steine gespalten werden.

Nicht weit davon sind Ebenen, welche einst fruchtbar und mit großen Städten bebaut, durch den Blitz verbrannt worden sein sollen; noch seien Spuren hiervon vorhanden, die Erde selbst, ganz vertrocknet, habe die Productionskraft verloren. Denn alle, sowohl wild wachsenden als von Menschenhand gesäeten Pflanzen, mögen sie nur bis zum Grase oder Blüthe, oder gar bis zu fester Gestalt gediehen sein, werden brandig und taub und zerstieben zu Asche. Obgleich ich nun zugebe, daß einstmals berühmte Städte durch Feuer vom Himmel verzehrt worden sind, so glaube ich doch (für den vorliegenden Fall), daß der Boden von den Ausdünstungen des See's angesteckt, und der darüber gelagerte Dunstkreis davon vergiftet werde, wodurch die Keime der Saaten und die Herbstfrüchte faulen, da Boden und Luft

gleich schlecht sind. In's Judäische Meer fällt der Fluß Belus um dessen Mündung sich Sand anhäuft, woraus mit Beimischung von Salpeter Glas geschmolzen wird. Das Ufer ist nicht groß, aber zum Ausgraben unerschöpflich.

Ein großer Theil Judäa's ist mit Dörfern besäet; doch gibt es auch Städte, als Hauptstadt gilt dem Volke Hierosolyma. Daselbst ist ein Tempel von unermeßlichem Reichthum. Die äußeren Festungswerke umschließen die Stadt, andere die (königliche) Burg, die innersten den Tempel. Dem Judäer ist bloß der Eintritt bis an die Thüren gestattet, über die Schwelle kommt nur der Priester.

Während das Morgenland unter den Assyriern, Medern und Persern stand, waren sie der verachtetste Theil der Unterwürfigen; nachdem die Macedonier die Obermacht gewonnen, bestrebte sich Antiochus, ihnen den Aberglauben zu benehmen und griechische Sitten zu geben. Er wurde aber an der Verbesserung dieses abscheulichsten Volkes durch den Partherkrieg verhindert; denn um diese Zeit war Arsaces abgefallen. Weil nun die Macedonier geschwächt, die Parther noch nicht zu Kräften gekommen und die Römer entfernt waren, setzten die Judäer sich selbst Könige, welche durch den Wankelmuth des Volkes vertrieben, später durch Waffengewalt wieder die Herrschaft an sich rissen, die Bürger verjagten, Städte verheerten, Brüder, Gatten, Eltern mordeten und andere derartige, Königen gewöhnliche Handlungen verübten. Doch begünstigten sie den Aberglauben, weil sie auch die Priesterwürde Befestigung ihrer weltlichen Macht sich angeeignet hatten.

Von den Römern war C. Pompejus der Erste, der die Judäer bezwang, und nach Siegerrecht den Tempel betrat. Dadurch erfuhr man, daß das Innere von Götterbildern entblößt, und das Heiligthum leer sei.

Die Mauern Hierosolyma's wurden abgebrochen, der Tempel blieb. Als während des Bürgerkrieges bei uns, jene Provinzen in die Gewalt des Marcus Antonius gekommen waren, eroberte der Partherkönig Pacorus Judäa, wurde aber von Publius Ventidius getödtet, und die Parther über den Euphrat zurückgetrieben; die Judäer unterwarf Cajus Sosius. Antonius übergab das Reich dem Herodes, und der Sieger Augustus vergrößerte es. Nach Herodes' Tod eignete sich ein gewisser Simo ohne Rücksicht auf den Cäsar den Königstitel an. Er wurde von Quintilius Varus, Befehlshaber Syriens, gezüchtigt, und das gebän-

digte Volk fiel, in drei Theile getheilt, an die Söhne des Herodes. Unter Tiberius war Ruhe. Als aber Cajus Cäsar (Caligula) sein Bild im Tempel aufzustellen befahl, griffen sie lieber zu den Waffen; dieser Aufstand ward durch Cajus Tod abgebrochen. Claudius überließ, nachdem die Könige gestorben, oder auf ein niedriges Maaß von Macht gebracht waren, die Provinz römischen Rittern oder Freigelassenen, von denen Antonius Felix unter Grausamkeit und Willkühr aller Art die königliche Gewalt mit sclavischem Sinn ausübte."

Wir schließen hiermit ab, übergehen manche bei Juvenal, Rutilius u. A. vorkommende Anspielungen auf Juden und jüd. Gebräuche, die mehr Ausbrüche des Hohnes gegen die Römer sind, und fügen nur eine kurze Angabe der Quellen der vielfachen Entstellungen an. Diese haben ihren Ursprung in Manetho, einem egyptischen Priester, der die Geschichte Egyptens griechisch schrieb. Der schon seinem Vaterlande nach den Juden gehässige Egypter — von den heftigen und zügellosen Ausbrüchen dieses Hasses war, wie aus Philo und Josephus genugsam zu ersehen [8]), Alexandrien oft Zeuge — griff das, was man sich in Egypten von der einstigen Vertreibung Aussätziger erzählte, begierig auf und schob es dem jüd. Volke zu [9]). Die Griechen, durch ihn mit diesem Unsinn bekannt gemacht, ließen ihn nicht und setzten vielmehr nach ihrer Weise noch Vieles zu. Vorzüglich galt dieses von der Zeit an, wo Antiochus Epiphanes mit seinen polytheistischen Reformversuchen an dem Glaubensmuth der Juden scheiterte. Die Syro-Griechen kannten von da ab nur Haß gegen die Juden, und kleideten ihre Berichte in diese Farbe. Einen Zuwachs erhielt diese gehässige Auffassung durch die Verläumdungen Apions [1]). — Der stolze Römer, gewohnt seinen zermalmenden Fuß auf den Nacken der Völker zu setzen, konnte es dem Juden nicht verzeihen, daß er sich nicht ihm beugen wollte, und sich durch seinen Gott höher als ihn stellte. Der Jude, in seiner Absonderung, erschien ihm als Verächter der Götter und Menschen, und daher auch von Göttern und Menschen zu verachten. Darum die zuweilen feindliche Darstellung der Geschichte und Sitten der Juden, und

---

8) Vgl. Philo advers. Flacc. und Legat. ad. Gaj. Joseph. contra Apion. L. 2.

9) Vergl. Jos. a. a. O. B. 1 und 1. Jahrg. dieser Monatsschrift.

1) Vergl. Jos. a. a. O. B. 2 und 1. Jahrg.

die fast durchgehends bei römischen Schriftstellern hervortretende feindselige Gesinnung gegen die Juden. — Freuen wir uns auch in dieser antiken Finsterniß einiges Licht zu finden. Es wurde, wie anderwärts nachgewiesen wurde [2]), von manchem Autoren aus anderen Quellen geschöpft; diese fließen friedlicher und freundlicher, und gern findet man einen Ruhepunkt in dem solche Quellen benutzenden Strabo, der, soweit es seine Auffassung gestattete, der Wahrheit ihr Recht zukommen ließ [3]).

Recensionen und Anzeigen.

Bunsens Bibelwerk.

Was irgend geschieht, um dem Worte Gottes, wie es in der Bibel vorliegt, weitere Verbreitung, richtigeres Verständniß zu schaffen, sei es, daß das Werk im Kreise der Synagoge oder der Kirche entstehe, muß vom wahren Israeliten stets mit Dank und freudigster Genugthuung begrüßt werden. Denn nicht allein wir selber werden neue Belehrung, wo und wie sie auch geboten werden, gern und eifrig benutzen, sondern mit jedem Fortschritte der Schrifterkenntniß muß sich ja immer herrlicher jene dem Abraham gewordene Verheißung erfüllen: „Durch Dich sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde," Mos. 12, 3. Dieser Segen wird aber zunächst Wahrheit und Liebe sein; Wahrheit und Liebe im Bereiche unserer höchsten Vorstellungen und unsrer ewigen Beziehungen, Wahrheit und Liebe in den Kreisen unseres irdischen Daseins und unsrer zeitlichen Verhältnisse. So kann es uns nur willkommen sein, wenn ein Mann wie Bunsen es unternimmt, die für ihre Zeit gelungenste Uebersetzung Luthers durch Läuterung von manchen ihr anhaftenden Mängeln und Fehlern, der neuern Zeit durch das Medium seiner Verarbeitung brauchbarer wiederzugeben. Bunsen hat durch seine umfassenden und gediegenen wissenschaftlichen Werke seinen Beruf als Forscher längst im reichen und schönen Sinne des Wortes bewährt, er verbindet mit dem Reichthume der Gedanken und des Wissens und einer auf dieser breiten Grundlage sich sicher

---

2) Vgl. 5. Jahrg. S. 58.
3) Der Bericht Strabo's das. S. 90 ff.

bewegenden Combination jene Redlichkeit, jenes Mißtrauen gegen sich selber, jene Ehrfurcht vor der Wahrheit, durch welche der wahre Forscher sich auszeichnet. Bunsen hat in seinen hohen Wirkungskreisen Gelegenheit in Fülle gehabt, einen weiten und tiefen Blick in das Leben zu thun und es in allen seinen Bewegungen kennen zu lernen, das Leben aber ist der beste Commentar der Wissenschaft. Sein inniger, religiöser und erleuchteter Sinn befähigt ihn noch mehr zum Herausgeber und Commentator der Bibel, und das uns vorliegende Werk mit dem umfassenden wissenschaftlichen Apparat, der schon in den Einleitungen sich vor Augen stellt, bestätiget das Recht unserer Ansprüche. Von einem solchen Manne werden wir Wahrheit und Liebe fordern und erwarten, zunächst in Rücksicht der klaren und nachempfindenden Auffassung des Textes, dann aber auch da, wo von Denen die Rede ist, welche dies Buch zuerst empfingen und bewahret, die aus dem Ruin der alten Welt dies Heiligthum unter tausendfachen Gefahren gerettet haben. Scheint dieser Mann irgendwo zu irren, was in dem Wesen der nirgend infallibeln Menschlichkeit allein seinen Grund haben kann, so werden Wahrheit und Liebe es ihn gern dulden lassen, wenn wir, dankbar für so Vieles, in Wenigem unsere Gedanken frei und unumwunden aussprechen.

Der durch Uebersetzungen bewiesenen geistigen Würdigung der h. Schr. von Seiten der alten Israeliten läßt Bunsen zunächst volle Gerechtigkeit widerfahren. Er sagt darüber in den Vorerinnerungen. S. LXVII f.:

„Es war ein würdiger Gedanke der Alexandrinischen Juden, daß sie bald nach dem Jahre 300 vor unsrer Zeitrechnung, unter Ptolemäus Philadelphus, und wie es scheint bereits bei Lebzeiten seines Vaters, des Gründers dieses Königshauses, die erforderlichen Schritte thaten, damit das Gesetz in die Weltsprache übertragen würde, welche seit Alexander die ihrige geworden war. Damit wurde das große Werk ihres unsterblichen Gesetzgebers in demselben Lande einheimisch gemacht, in welchem Moses, vom Geiste Gottes beseelt, und von edelster Liebe zu seinem Volke getrieben, den erhabenen Gedanken faßte, das Sittengesetz zum bürgerlichen zu machen und an die Stelle des blinden Naturdienstes und äußerlicher Gebräuche ein Bewußtsein des unmittelbaren Verhältnisses jedes einzelnen Israeliten zum Ewigen zu setzen. Aber zugleich (und das war unendlich wichtiger) wurde Großes und rein Menschliches eingebürgert in die griechisch-römische Welt: nicht blos der mosaische

Gedanke und das nicht minder erhabene Gottesbewußtsein Abrahams, sondern auch die einzig köstlichen Ueberlieferungen von der Menschen-Schöpfung durch den Ewigen. — — Und zwar geschah dieses in der Stadt, welche bereits damals als Verbindung Europas mit Asien und Aegypten und durch die größte und ausgewählteste Büchersammlung die Stellung eines menschheitlichen Mittelpunktes gewonnen hatte." — —

„Derselbe Geist zeigt sich, etwa anderthalb Jahrhundert später, in der großen Makkabäerzeit, wo man, nach gleichfalls gut beurkundeter Ueberlieferung in Palästina begann, bei dem Vorlesen des Gesetzes eine Verdolmetschung in der Landessprache hinzuzufügen, nachdem die Ursprache dem Volke allmälig fremd geworden war." — —

„Auch diese Sitte bezeugt eine Auffassung der Schrift als einer Urkunde des Geistes, und des Gottesdienstes als einer geistigen That, die eben so wohl auf die Erleuchtung des Gewissens durch die Vernunft gerichtet ist, als auf die Geltendmachung des sittlichen Gottesbewußtseins bei der vernünftigen Betrachtung. Dadurch allein wurde es dem Juden möglich, den Gedanken der heiligen Ueberlieferung zu trennen von seiner geschichtlichen Form, den Geist zu scheiden von seinem Werke und Gehäuse, der Sprache."

„Diese Ansicht kommt aus dem ursprünglichen und Eigenthümlichen des Glaubens Abrahams, und ist eben so einzig in der Weltgeschichte als dieser. Die Aegypter haben ebenso wenig eine solche Sonderung des Geistes vom Buchstaben vorgenommen oder zulässig erachtet, als die Chinesen; ja noch weniger als diese." — — „Ja selbst die stamm- und geistesverwandten Araber können sich bis auf den heutigen Tag ihr Gesetz, den Koran, nicht getrennt denken von der Sprache des Gesetzgebers und seiner Heimat. Noch auch haben die arischen Völker, unsere eigenen Stammgenossen, sich zu einer solchen geistigen Auffassung der heiligen Ueberlieferung erhoben." Es folgt eine nähere Aufführung der Inder, der Bakterer, Meder und Perser. Auch die Griechen, „das geistreichste Volk der Welt", auch sie „besaßen nie eine eigentliche heilige Schrift, das heißt eine geschriebene heilige Ueberlieferung, als Grundlage des Gottesbewußtseins und der Anbetung." Noch wird darauf hingewiesen, daß in den „Geistlichkeitskirchen von Byzanz und Rom" „das Wort des lebendigen Geistes an todte Sprachen" gebunden sei.

„Anders die Juden, — fährt der Verfasser fort — bereits vor fast zweiundzwanzig Jahrhunderten: und zwar mit gleicher Gesinnung in Alexandrien und in dem eifersüchtig auf örtliche Ein-

heit und Heiligkeit haltenden Jerusalem! Dadurch ward von diesem merkwürdigen Volke ein schönes Zeugniß abgelegt für den Geist, und zugleich ein weltgeschichtliches Werk gestiftet: die heiligen Urkunden des edelsten und göttlich- gelehrten semitischen Stammes wurden übertragen in das Weltorgan des Alterthums. Die Sprache der Weltbeherrscher, die Sprache des Verkehrs Asiens und Europas, die Umgangssprache des gesammten spätern Weltreichs der Römer, wurde so die Trägerinn der Religion des Geistes, nicht allein in den Provinzen, sondern auch in der Hauptstadt der Welt selbst."

„Auch das vernünftige und von wahrer Ehrfurcht zeugende Werk der Makkabäerzeit, die mündliche Verdolmetschung des heiligen Textes in die neue Landessprache beim Vorlesen, blieb nicht ohne dauernde Wirkung. Hillel, ein großer Schriftgelehrter, welcher kurz vor Christus blühte, Gamaliels Großvater, gründete, nach glaubhafter Ueberlieferung, eine Schule der Auslegung, von welcher die Anfänge der chaldäischen Umschreibung des Textes des Pentateuchs ausgingen, und woran sich eine Dolmetschung „der Propheten" im ausgedehnten Sinne des Wortes anschloß."

Kann die gerechte Anerkennung, welche in solchen Bemerkungen von Seiten des verehrten Mannes dem Judenthume geworden, nur erfreulich sein, so können an andern Orten vorkommende Aeußerungen über dasselbe nur befremden. Schon in dem Vorworte „an die Gemeinde" S. VII heißt es, daß die wahren, der Lehre der Reformatoren anhangenden „Christusjünger," indem sie dem Worte Gottes in der Bibel die Ehre geben, über Alles „sich zu" bewahren hätten „vor dem Heidenthum," „ebenso aber auch vor allem Juden-Unterordnen des Geistes unter irgend welche äußere Gesetzlichkeit." Nach S. VIII sind das die beiden Abwege des selbstsüchtigen Herzens, welche sich immer wieder ins Heidenthum oder ins Judenthum verlaufen. Ebendas. setzen die in Glauben und Liebe vereinten „sich entgegen, die Bibel in der Hand, allem Heidenthum wie allem Judenthum — — aller starren Aeußerlichkeit des Buchstabens, als ein neues Judenthum aufrichtend." In den „Vorerinnerungen S. XIII. werden zwei Klassen aufgeführt, die „vergebens und in den Wind" reden, „die Einen vom Geiste der Bibel, die von ihrem Sinne ebenso wenig wissen, als von ihrem Buchstaben, die Andere vom Buchstaben und von buchstäblicher Eingebung, welche gerade den Buchstaben entweder gar nicht verstehen oder große Mühe angewandt haben, ihn mißzuverstehen. Beides sind gemeine rationalistische Bestrebungen, nur die Einen vom heidnischen Standpunkte aus,

die Andern vom jüdischen." — — „Alle solche jüdischen Rationalisten sind nun noch mehr gegen eine neue Uebersetzung und Erklärung der Bibel als die Gleichgültigen; was diesen nur überflüssig, ist jenen strafbar. Beide vereinigen sich im Unglauben, und in der Verzweiflung an Wahrheit, aber jene machen daraus einen Grund starren Festhaltens am kirchlichen und selbst der Verfolgung."

Bei Stellen wie die letzteren scheint es, daß der Ausdruck „jüdisch" sich gar nicht auf die wirklichen Juden beziehe, als bei welchen sich nirgends eine Abneigung gegen neue Uebersetzungen gezeigt hat, oder auch dem Verfasser bedenklich gewesen wäre. Vielmehr scheint damit eine Meinungsrichtung innerhalb des Christenthums selbst bezeichnet zu werden. Mit welchem Rechte aber kann „jüdisch" in dem Sinne einer bedauernswürdigen Einseitigkeit gebraucht werden, mit welchem Rechte blinder Buchstabeneifer und Buchstabenverehrung als charakteristisch „jüdisch" angesehen werden? Hat ja Bunsen selbst in dem früher Mitgetheilten es hervorgehoben, wie eben die Juden dadurch, daß sie zuerst Uebersetzungen und Erklärungen der heiligen Schrift gaben und allgemein einführten und billigten ein schönes Zeugniß abgelegt haben „für den Geist," für die „Auffassung der Schrift als einer Urkunde des Geistes und des Gottesdienstes als einer geistigen That", daß sie dadurch sich befähigt zeigten, „den Geist zu scheiden von der Sprache," also auch vom Buchstaben. Allerdings hat es auch unter Juden, wie unter Christen, zu allen Zeiten manche einseitige Richtungen gegeben, mitunter auch, obschon bei ersteren ziemlich ungefährliche, Zeloten. Hätte man aber ein Recht, und wäre es liebevoll, dergleichen Eifern als ein „christliches" Verhalten im Allgemeinen zu bezeichnen, weil allerdings der Glaubenseifer im Kreise des Christenthums die verschiedenen Parteien gegeneinander, was dem Judenthum fern blieb, in den schrecklichsten und blutigsten Kampf geführt hat? Fassen wir lieber „christlich," ebenso aber auch „israelitisch" und „jüdisch" im Allgemeinen so auf, daß es das Verhalten und die Personen derjenigen bezeichne, welche nach den Vorbildern jener alten Zeiten, „Christen" und „Juden" im wahren, im edlen Sinne des Wortes sind. Weder das alte, noch das neue Judenthum verdient es, so ohne Weiteres identificirt zu werden mit dem Unterordnen des Geistes unter den Buchstaben und starre Aeußerlichkeit. Der Verfasser würdigt S. LXVIII. (s. ob.) den erhabenen Gedanken Mosis, das Sittengesetz zum bürgerlichen zu machen, und an die Stelle

des blinden Naturdienstes und äußerlicher Gebräuche ein Bewußtsein des unmittelbaren Verhältnisses jedes einzelnen Israeliten zum Ewigen zu setzen. Und dieses Bewußtsein ist bis zum heutigen Tage dem Israeliten geblieben, dieser Aufblick zum Ewigen allein hat ihm in dem Märtyrerthum der Jahrtausende Trost, Kraft und Ausdauer verliehen und die Hoffnung nicht entschwinden lassen, daß dereinst, „wenn die Fülle der Heiden eingegangen sein wird" der Geist und zwar auch der Geist der Liebe in der Menschheit seinen Sieg feiern werde, was man bis jetzt wie der edeldenkende Mann gern eingestehen wird, selbst von der Christenheit im Allgemeinen, zumal den vielfach gedrückten und rechtlos gestellten, gelegentlich ihrer Kinder, wie Mortara, beraubten Israeliten gegenüber, noch nicht bezeugen kann. Wir adoptiren gern jenen Satz, daß „der Buchstabe tödte und nur der Geist belebe;" denn Moses und die Propheten haben durch und für den Geist gezeugt, sie haben es mit alle weitere Erläuterung überflüssig machender Lautlichkeit ausgesprochen, daß alle Opfer und alles Festgesänge und jeder äußere Dienst „ein Gräuel sei," so der Mensch nicht von dem rechten Geist erfüllet ist. Zwar hat das Israelitenthum, was ja auch dem Christeuthum nicht fehlet, manches äußerlich-religiöse Ceremonie, aber dasselbe ist eben nur Träger geistiger Erinnerungen und Gedanken. Wahrlich nicht der „tödtende Buchstabe" hat Israel durch neunzehn Jahrhunderte seit Christus erhalten, sondern der Geist, vor Allem der Geist des Vertrauens und der Liebe, der in dem israelitischen Familien- und Armen-Wesen und auch gegen Christen und Heiden sich nicht verleugnet hat.

Es ist traurig, daß viele großdenkende Männer innerhalb der Christenheit sich von dem Judenthume und dem, was es eigentlich vom Christenthume unterscheidet, gar keine klare und nur irgend annähernde Vorstellung machen, um so traurigrr, da Israeliten theilweise selbst daran Schuld sind, denn sie haben zu wenig gethan, um die Meinungen hierüber aufzuklären. Besonders schmerzlich aber muß es uns sein, wenn in einem Bibelwerke, bestimmt der Gemeinde in die Hände gegeben zu werden, Judenthum und Christenthum in ein Verhältniß gestellt werden, welches in der Bibel, wie in der Geschichte, seine Widerlegung findet. Der geehrte Verfasser entwirft von diesem Verhältnisse und von der Geschichte des Judenthums folgendes Bild (S XCVI):

Zuerst berichtet die Bibel von dem „Gottesbewußtsein, als bildungskräftig und weltgeschichtlich geworden in einem einzelnen Gottesfreunde Abraham, und durch ihn in seinem patriarchalischen

Kreise. Dann erzählt sie die Fortleitung des Abrahamischen Gottesbewußtseins in dessen Hausstande. Abraham hatte diesen ausgesondert von den Nachbarstämmen, welche in Selbstsucht und roher Sinnlichkeit untergegangen und dadurch einem frevelnden Naturdienste verfallen waren. Hier erscheint also das Gesammtbewußtsein in einer heiligen gottgeweihten Stammgemeinde. Aus ihr geht nach vielen Jahrhunderten ein Volk hervor, in welchem Moses jenes Sittengesetz zum Staatsgesetze gemacht hatte. Allein dieses Gottesbewußtsein geräth in Kampf mit den äußerlichen levitischen Ordnungen und späteren Satzungen, die sich an dasselbe angehängt hatten. Es geht endlich unter in einem verstockten, von Welt und Menschheit feindlich abgesonderten Judenthume. So weiht es denn mit vollem Bewußtsein dem Untergange Derselbe, welcher aller Abrahamischen Verheißung und alles Mosaischen Gesetzes Erfüllung und Ende war."

Zuerst also wäre das Gottesbewußtsein, das in der heiligen Gemeinde Abrahams und Mosis wirklich gelebt, in Kampf gerathen mit den äußerlichen levitischen Ordnungen u. s. w. Der Verf. denkt hierbei, wie es scheint, nicht nur an die den eigentlichen Leviten-Dienst betreffenden Opfer- und andere Bestimmungen, sondern an das ganze Ceremonialgesetz überhaupt, von dem schon vorhin die Rede war. Ein Kampf zwischen diesem und jenem Gottesbewußtsein wäre nur möglich gewesen, wenn beide dem Princip nach einander entgegensetzt waren, das war aber doch wohl schwerlich der Fall. Auch die später mehr angehäuften Satzungen der Rabbinen hatten doch alle den ausgesprochenen Zweck, nicht etwa das Gottesbwußtsein zu unterdrücken, sondern die Lehre Mosis mit neuen Schutzmaßregeln und Erinnerungsmitteln zu umgeben, damit kein Titel derselben der Beobachtung sich entziehe. Es ist wahr, man kann hierin, wie in allen Dingen, zu scrupulös sein, den pharisäischen Müßiggängern, die Jesum hier und dort mit ihren Disputationen auf der Straße überfallen, und die man nicht mit den damaligen hochgestellten, tonangebenden Männern dieses gelehrten Kreises identificiren wird, wirft derselbe wahrscheinlich mit Recht vor, daß sie Mücken seigen und Kameele verschlingen. Die Pharisäer selbst haben uns tadelnde Bemerkungen ähnlicher Tendenz hinterlassen, sie selbst führen mehrere Klassen von Pharisäern auf, die nicht das rechte Maß zu finden wissen, als Vorbild aber stellen sie den „Pharisäer aus Liebe" auf, der nicht aus Furcht, sondern aus Liebe den Willen seines Vaters im Himmel vollbringt. Aber auch in

dem von Jesus gebrauchten Bilde schließt das Eine nicht eben nothwendig das Andere mit ein. Es ist ja nicht unmöglich, das Kleine zu beachten, aber auch dem Großen gerecht zu werden. Es hat in Preußen Rabbinen und andere Israeliten gegeben, die mit größter Gewissenhaftigkeit jedes pharisäische Gebot erfüllten, denen aber deshalb das Gottesbewußtsein nicht entschwunden war, die vielmehr von Christen, wie von Juden, wegen ihrer Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Wohlthätigkeit gegen Alle ohne Unterschied der Person und des Glaubens hoch gerühmt waren. Wäre es gegründet, was der Verfasser annimmt, daß die levitischen und späteren Satzungen mit dem Gottesbewußtsein in einem Widerspruche und Kampfe standen, bei welchem das Eine oder Andre Preis gegeben werden mußte, so konnte die erste Sorge Christi nur dahin gehen, das Beobachten aller dieser äußern Satzungen seinen Jüngern zu verbieten und dabei mit seinem eignen Beispiele offen und deutlich voranzugehen. Wir erfahren aber aus ihren Schriften gerade das Gegentheil. Wenn Jesus auch nicht „Mücken seigte", wie aus einigen seiner Bemerkungen hervorgehet, mit welchen die maßgebenden Ansichten auch der damaligen Pharisäer im Allgemeinen übereinstimmen, so ist es doch ganz unwiderleglich und auch von christlichen Theologen anerkannt, daß Christus jene Satzungen genehmigt und selbst pünktlich erfüllt hat und daß die Jünger nach seinem Tode desgleichen thaten, folgend seiner ausdrücklichen Weisung: „Auf Mosis Stuhl sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Alles nun, was sie auch sagen, daß ihr halten sollt, das haltet und thut es" Matth. 23, ff. Er tadelt daselbst V. 23. mit Recht diejenigen, die das Kleine erfüllen, aber lassen „dahinten das Schwerste im Gesetz, nämlich das Gericht, die Barmherzigkeit und den Glauben, aber keinesweges lehrt hier Jesus, wo es doch am Orte gewesen wäre, daß das göttliche Gebot und Sittengesetz und die äußere Satzung einander ausschließen, sondern er fordert eine Verbindung beider und setzt hinzu: „dies sollte man thun, und jenes nicht lassen." Dasselbe schärfen schon die Propheten und die gesetzlich maßgebenden pharisäischen Lehrer auf das Nachdrücklichste ein.

Der Verfasser glaubt ferner, jenes Gottesbewußtsein, sei in einem verstockten, von Welt und Menschheit feindlich abgesonderten Judenthume endlich untergegangen. Also dasselbe Gottesbewußtsein, das in Abraham, seinem Hause und der Gemeinde Mosis lebte, sollte zur Zeit Jesu und nach ihm und gegenwärtig in keinem Israeliten mehr vorhanden sein? Menschen ohne Gottesbewußtsein,

Automaten ohne wahres Leben wären alle diese Millionen seit 19 Jahrhunderten gewesen, und doch war ihr Gottesbewußtsein fest und todesmuthig, ihre Moral der der Christen gleich, ihr Familienleben fromm und tadellos, und doch waren sie es, welche diese Bibel gerettet haben aus den Trümmern der alten Zeit und Bildung, die das Studium dieses Buches pflegten und auch der Erhaltung der Wissenschaften sich annahmen, als düstere Nacht in den Klöstern herrschte, als die „christlichen" Religions-Secten in wildem Hasse und mit gemeinen Schimpfreden auf den gegenseitigen Christus über einander herfielen und „christliche" Orthodoxie in Hexenprocessen, Foltergeständnissen und Scheiterhaufen ihre Befriedigung fand. Hier also wäre Gottesbewußsein und die Religion der Liebe, dort Scheinleben ohne Gott, und feindliche Absonderung von Welt und Menschheit gewesen?

Auch der letztere Vorwurf ist aus diesem Munde sehr auffällig. Wann und wo hätten Israeliten sich feindlich von Welt und Menschheit abgesondert? Ist nicht ihrem Stammvater das eine liebe Verheißung gewesen, daß durch ihn gesegnet werden sollen alle Geschlechter der Erde? Haben nicht ihre Propheten begeistert von der Beseligung der ganzen Menschheit gesprochen? Man hat allerdings, aber mit Unrecht, jenen Vorwurf aus dem Verbote einer Verbindung mit den sieben kleinen, längst verschwundenen kanaanitischen Stämmen entnommen, welche dem Molech dienten; wie eine Pest sollten sie diese Mörder aus Religion fliehen: „denn auch ihre Söhne und ihre Töchter verbrennen sie im Feuer ihren Göttern." Außerdem waren gestattet und bestanden Bündnisse der Israeliten mit allen umgebenden und auch fernen Völkern, und in keinem Gesetzbuche der Welt gibt es so viele erleuchtete und liebevolle Vorschriften für die gleichstellende Behandlung des andersgläubigen Fremdlings, als im Pentateuch: Meint der Verfasser aber vielleicht die Beschneidung und die Speisegesetze, so haben andere Völker des Alterthums, besonders aber auch Jesus und die Apostel, dies auch gehalten, Apostgesch. 21, 20 ff. 16, 1—3.

Für alles dieses, so schließt der Verfasser an der angedeuteten Stelle, habe Jesus mit vollem Bewußtsein das Israelitische Volk dem Untergange geweiht. Die Ansicht gehet dahin, daß das eben ihr Verbrechen war, an ihn nicht zu glauben, womit denn vielleicht auch der Vorwurf mangelnden Gottesbewußtseins, nämlich vom Standpunkte des Trinitätsglaubens, zusammenhängt. Wir finden in den Reden Jesu nicht den deutlichen Ausdruck eines solchen alle

kommenden Generationen Israels umfassenden Fluches; dieser würde auch in dem Munde dessen nicht wohl klingen, der die Incarnation der göttlichen Liebe sein soll. Gegentheils sagt Paulus, Röm. 11, 1: „Hat denn Gott sein Volk verstoßen? Das sei ferne!" Gegentheils soll nach ihm ganz Israel selig werden, wenn die Fülle der Heiden eingegangen sein wird, das. 25. 26. Von einem Untergange ist also auch hiernach nicht die Rede. Christus kann wohl Nichts gesagt haben, was dem Willen Gottes widerstrebt und den Worten Mosis und der Propheten, welche verheißen: „Erbarmungsvoll ist der Ewige, dein Gott, er wird dich nicht verlassen und nicht vertilgen," 5 Mos. 4, 31; und ferner: „denn die Berge mögen weichen und die Hügel wankend werden, aber meine Liebe soll von dir nicht weichen und mein Friedensbund nicht wankend werden, spricht dein Erbarmer, der Ewige," Jes. 54, 10; und ferner: „Wenn diese Ordnungen (der Sonne, des Mondes und der Sterne) vergehen vor mir, spricht der Ewige, dann sollen die Nachkommen Israels aufhören, ein Volk vor mir zu sein alle Zeit," Jerem. 31, 36. Und noch manche solcher Stimmen tönten und tönen tröstend durch die Jahrtausende und durch die vielen Nächte Israels, welche letztere vordem Heiden und Christen gewetteifert haben ihm zu bereiten. Und Israel bestehet ja noch, Gottes Liebe hat es nicht verlassen, sie hat hie und da Gerechtigkeit gewirket auf Erden. Möge der edel empfindende Verfasser an einem Sabbats- oder Festtags-Vorabend in die Wohnung irgend eines wahren Israeliten treten, der den Kelch segnet und das Brod bricht und ringsumher den Seinigen austheilet, möge erhören, wie sie Gott preisen und auch den Fürsten segnen, der groß denkend irgend eine neue Gabe jener Gerechtigkeit ihnen zugewiesen, die Freude und der Dank blühender Kindergesichter wird ihm sagen, daß hier nicht Untergang, noch Ungöttlichkeit oder Fluch sei.

Der Unterschied zwischen Judenthum und Christenthum liegt, wie brave christliche Theologen bereits anerkannt, nicht in der Moral; die ethischen Aussprüche des neuen Testaments, auch z. B. über Feindesliebe und Liebe zu Gott und Menschen überhaupt, sind nur der Widerhall der betreffenden vollständig ausgeführten Lehren des alten. Er liegt nicht in der Aufhebung des Ceremonialgesetzes; Christus und die Apostel haben es gehalten, und erst später, nicht ohne Zögern, wurde dasselbe sammt der Beschneidung nur den Heidenchristen erlassen. Der Unterschied liegt ferner auch nicht we-

sentlich in der Lehre vom Messias; in der neutestamentlichen, unumgänglichen Lehre von der Wiederkehr Christi erkennen wir das Zugeständniß, daß die Messianität, d. h. das irdische Königthum Christi, für Israel und nach dem Wortlaute der Propheten sich noch nicht erfüllt hat. Sowohl dies, als die damit zusammenhängende, lange noch nicht erfolgte Bekehrung aller Heiden läßt das betreffende Dogma gewissermaßen in der Schwebe bleiben. Das Judenthum ist also mit dem Christenthum vollkommen einig in der Moral, besonders auch in der Lehre von der Liebe, in dieser Beziehung ist namentlich das Betragen seiner Anhänger gegen einander und gegen Christen „nicht hinter dem der letztern gegen Juden zurückgeblieben". Beide sind einig in dem Unterordnen des Buchstabens und alles äußerlichen Dienstes unter den Geist, worüber die Propheten bereits Unübertreffliches gelehrt. Ein Gottesdienst „im Geiste und in der Wahrheit" hat in dem herrlichen Gebetbuche der Synagoge, in seinen Psalmodien und Benedeiungen den vollen Ausdruck gefunden. Beide sind endlich einig in der Erwartung des Messias zur Zeit, „wann die Fülle der Heiden eingegangen sein wird." Suchen wir den einzig wahren Unterschied zwischen Judenthum und Christenthum, so liegt er in dem Trinitäts-Dogma. Ob der Verfasser in Hinsicht dieses Dogma's und der sich weiter an dasselbe anknüpfenden Mysterien mit der Kirchenlehre der symbolischen Schriften völlig übereinstimme, wissen wir nicht, so viel aber ist gewiß, daß dieses Dogma tausenden von Christen indifferent ist, daß viele in Jesu nur einen edlen Menschen sehen. Auch ist diese Lehre im neuen Testamente keinesweges mit jener entschiedenen Deutlichkeit vorgetragen, die jeden Zweifel ausschlösse, sonst hätten keine Secten entstehen können, die, wie die Unitariar oder Socinianer, die Einheit Gottes in ihrer Ausschließlichkeit festhielten und die Göttlichkeit Christi leugneten. Warum sollen also Israeliten, weil sie hierin ungefähr so denken, wie viele Christen selbst, dem Untergange geweihet sein? Wo blieb die christliche Liebe, wenn man factisch nur dieserhalb, ohne weiter zu untersuchen, die Israeliten im christlichen Staate mehr oder weniger rechtlos stellte und ihnen versagte, was der alte Israelitische Staat selbst Heiden gewährte? Auf jene demselben Unglauben hingegebenen Christen fanden diese ausschließenden Gesetze, und gewiß mit Recht, keine Anwendung, man strafte also nur die Offenheit der Ueberzeugung. Wo war endlich jenes „Gottesbewußtsein", als man, wegen einiger Dogmen, einen Theil der Mitmenschen fast an jeder Verwendung ihrer Kraft und

Begeisterung im Bereiche der Vaterlandsliebe hinderte, als man vergaß, in Menschenbrüdern die Kinder Gottes zu sehen?

Wir haben zu dem hochherzigen und geistvollen Bearbeiter des Bibelwerkes das volle Vertrauen, daß er jene Ansichten und Maaßnahmen gewiß mißbillige und wir gehen überhaupt einer bessern Zeit entgegen, wo die alle Menschen umfassende Liebe nicht mehr, wie bisher theilweise, nur in Büchern figuriren, sondern ohne verdächtige Nebengedanken in den Herzen leben und in Thaten sich manifestiren wird. Darum aber ist es uns schmerzlich in der Einleitung zu den israelitisch-biblischen Büchern Worte zu finden, die mehr dem Systeme, als dem Manne angehören. Lasset, Juden und Christen! uns auf dies uns beiden heilige Buch die Eine Hand legen, die andere aber einander in Liebe reichen und gemeinschaftlich der weitern Aufklärung warten, bis „die Fülle der Heiden eingegangen sein wird.“ Lasset, indem wir gemeinschaftlich die Erhaltung dieser Bücher segnen, des Vielen in denselben uns freuen, was uns beiden Licht und Kraft ist und unserm Herzen in gleicher Weise wohl thut, von demjenigen aber in der Liebe zu einander absehen, was auf beiden Seiten verschieden ausgelegt wird, da auch Brüder nicht in allen Dingen gleich denken müssen, wenn nur das Gute und das Ewige ihr gemeinschaftliches Streben und Hoffen ist.

Was die Grundsätze der Uebersetzung betrifft, so heben wir mit großer Befriedigung die Uebersetzung des Gottesnamens, des nomen *τετραγράμματον*, hervor. Der Verfasser gibt denselben, gleichwie schon Moses Mendelssohn, auf welchen auch S. XCI. verwiesen wird, durch: „der Ewige“. Das Ungenügende der Uebersetzung durch: Herr wird anerkannt, ebenso die Unzulässigkeit des unübersetzt belassenen Originalwortes, sei es nun in der gewiß falschen Aussprache Jehovah, oder auch Jahveh, was der Verfasser für richtig hält. „Der Ewige“ gibt den eigentlich zu Grunde liegenden Begriff des unveränderlichen Seins, des absolut Seienden volksverständlich wieder. Der Verfasser ergreift dankenswerth diese Gelegenheit, das grundlose und unwissenschaffentliche Gerede von einem jüdischen Nationalgotte in sein Nichts zurückzuweisen. „Jahveh, der Ewige war es,“ bemerkt derselbe, S. LXXXIX., „von dem das jüdische Volk abfiel, Jahveh, der Ewige war es, zu dem es sich bekehrte. Es lebte und starb für den Ewigen. Jahveh als jüdischen Nationalgott zu fassen, heißt der Bibel widersprechen vom ersten bis zum letzten

Buchstaben." Wenn der Verfasser dieses Kapitels, S. XCII. mit den Worten schließt: „Der im hebräischen Worte liegende Gottesbegriff ward den Juden verhüllt durch das Gesetz, insbesondere durch die Satzungen von Bräuchen und Formen: aufgedeckt in seiner Fülle und Unmittelbarkeit und lebendig geworden ist er erst im christlichen Gottesbewußtsein, und zwar durch Christus selbst" — so wollen wir, insofern es sich hier etwa nur um den Gegensatz der Israelitischen Gottes-Einheit und der christlichen Trinität handelt, mit dem geehrten Verfasser über confessionell-dogmatische Ansichten natürlich nicht streiten. Auch ist das Nöthige schon oben beigebracht. Was aber den Gedanken der Ewigkeit Gottes als solchen betrifft, nach seinem vollen Gehalte und in seinem Zusammenhange mit der ganzen Fülle göttlicher Eigenschaften, so wird der Verfasser nicht in Abrede stellen, daß darüber in Moses und den Propheten und Dichtern des A. T. sich Alles und zwar unübertrefflich gesagt findet, zu dem Zwecke und also in einer Weise, daß es der israelitischen Gemeinde ein klares und inniges „Gottesbewußtsein" gewähren sollte und konnte. Das „Gesetz ist nicht gegeben, um in der allem (an geborne Götter glaubenden) Heidenthume gegenüber auftretenden Bezeichnung Gottes als des „Ewigen" den Gottesbegriff zu verhüllen, sondern ihn zu offenbaren. Ueberhaupt findet die Benennung: Gesetz, wie sie auch der Verfasser dem Pentateuch beilegt, in der Hebräischen ihre Berechtigung nicht: Thorah heißt Weisung, Lehre, und der unbefangene Forscher wird in derselben Nichts von den Lehren der Liebe vermissen, welche manche christliche Theologen ausschließlich und gegensätzlich erst dem Neuen Test. zuschreiben wollten.

Einen sehr umfassenden, einem eignen Buche gleichkommenden Theil der „Vorerinnerungen" bilden die „biblischen Jahrbücher" in welchen vergleichende Zeittafeln der israelitischen egyptischen und assyrischen, dann der babylonischen, persischen Geschichte von Jahr zu Jahr fortgeführt werden. Der Verfasser bemüht sich hierbei die biblischen Zahlen zu rectificiren und dieselben mit der Chronologie jener andern Völker in Uebereinstimmung zu bringen. Für Moses wird in dieser Weise die Zahl 1320 vor Chr. gewonnen. Als gelehrte Arbeit sind diese scharfsinnigen Berechnungen und Vergleichungen unstreitig in ihrem vollen Rechte und wohl zu beachten. Ob indeß die für egyptische und assyrische Geschichte durch noch unbeendigte Untersuchungen ermittelten Zahlen genug feststehen, um nicht ihrerseits einer Bestätigung durch

die biblischen noch mehr zu bedürfen, ob das Resultat in seiner Summa und seinen Einzelheiten so sicher sei, um in einer Volksbibel die Unzuverlässigkeit vorkommender Zahlangaben als ausgemacht bezeichnen zu lassen, hierin möchte vielleicht nicht Jeder mit dem geehrten Verfasser einverstanden sein. Nehmen wir die I. Kön. 6, 1. gegebene Zahl 480 vom Auszuge aus Egypten bis zum Tempelbau im 4ten Jahre Salomo's, so trägt sie an sich rein den Charakter einer chronologischen Angabe, nicht etwa einer willkürlichen, irgend einem Systeme zu Gefallen geschaffenen. Welches Gewicht die biblischen Geschichtschreiber genealogisch und chronologisch auf Zahlen, also auf richtige, legten, gehet aus allen diesen Büchern hervor. Machen wir nun auf die Zahl 480 gleichsam die Probe, vergleichen wir mit derselben die anderweitig einzeln angegebenen Zahlen, so bieten sich uns folgende dar:

Moses	40	Jahre
Josua, nach Josephus . . . , ...	25	"
Summa der Regierungszeiten der Richter (in welcher die Jahre theilweiser Unterdrückung nur einzelner Stämme nach Saalschütz, Archäologie d. Hebr. Th. II. S.442 mit einzurechnen wären) .	359	"
Saul (wenn man 1 Sam. 13, I. für das jedenfalls unhaltbare zwei: zwölf, vielleicht für וב יב liest, da י ursprünglich länger herabgezogen — als Bild des Fingers für die Hand — mit dem ו Aehnlichkeit hatte, vgl. Sabbath 103, b.	12	"
David . . . . , . . .	40	"
Salomo bis zum Tempelban	4	"
Wir erhalten demnach auch so die Summe . . .	480	"

Wolle man hier gegen Einzelnes Einwendungen erheben, so würde doch immer noch eine ungefähre Uebereinstimmung der so verschiedenartig angegebenen Zeiträume bleiben. Salomo regierte nach dem Tempelbau noch 36 Jahre. Nach der Liste der Könige von Judah, welche in der nicht eben so vollständig erhaltenen Liste der Könige Israels theilweise ihre Bestätigung erhält, dauerte das erstere Reich 393 ½ Jahre, womit die Zahl 390 bei Ezech. 4, 5. so ziemlich übereinstimmt. Rechnet man die 70 Jahre der Gefangenschaft nach 2 Kön. 25, 27. schon von Jojachin an und nimmt man noch auf einige andere Umstände Rücksicht, so beträgt der Zeitraum von der Theilung des Reiches bis zur Rückkehr im 1ten Jahre des Cyrus doch noch 445 Jahre, d. i. bis zum Jahre 536

vor Chr. Rechnen wir diese meist zwiefach beglaubigten Zahlen zusammen nämlich 480 + 36 + 445 + 536, so erhalten wir für Moses die Zahl 1497 vor Chr. Wir führen dies nur an, um das ungefähre Verhältniß der biblischen Zahlangaben zu den vom Verfasser festgehaltenen Resultaten vor Augen zu stellen. Wir möchten die freie Forschung wohl gewiß in keiner Art beschränkt sehen und können hier auf Erörterungen über den Werth der manethonischen Zahlen und Angaben nicht weiter eingehen. Ob indeß die S. CCXII. f. mitgetheilte Erzählung den Charakter so unumstößlicher Glaubwürdigkeit an sich trage, daß die schlichte biblische Mittheilung ihr geschichtlich nachgesetzt werden und sie als Ausgangspunkt auch biblischer Chronologie gelten dürfe, scheint doch noch in mancher Beziehung zweifelhaft. Der Forscher kann durch geist- und mühevolle Untersuchungen zu Ergebnissen gelangen, die ihm subjectiv Gewißheit sind, die Geschichte der Wissenschaft lehrt, wie vielem schon als sicher Betrachtetem später nur der Ruhm einer genialen Hypothese verblieb, die auch jedenfalls das Verdienst hatte, die Denker anzuregen, die aber in einem biblischen Volksbuche vielleicht besser umgangen werde.

Der eigentliche Schwerpunkt des Werkes ruhet natürlich in der gegebnen Uebersetzung. Luther gab den Text in einer kernigen und gemüthvollen Volkssprache wieder, und hat hierin für seine Zeit bewundernswürdiges geleistet, ohne doch überall einer wissenschaftlichen Exegese gerecht zu werden. Mendelssohn und Herder begannen damit, neben dem religiösen und ethischen, auch dem ästethischen Elemente des Originals in jenen unübertrefflichen Dichtungen allgemeinere Aufmerksamkeit zuzuwenden, indem sie ihren Uebersetzungen die entsprechende Färbung geben. Neuere Arbeiten wandten eine ganz vorzügliche Mühe auf die Gründlichkeit und Treue der Uebertragung. Der Verfasser unterläßt es nicht, die von jüdischen Gelehrten herausgegebenen Bibelwerke S. XVII. anerkennend hervorzuheben, er nennt außer Mendelssohn: Fürst, Zunz, Salomon, Philippson, Johlson; er hätte auch des Bibelwerkes von Herheimer erwähnen können, so wie der Apokryphen von Gutmann. Er tadelt jedoch eine Aussprache der Namen wie in Moscheh, Jehoschuah, Jisrael, Pesach, er nennt dieses ein „Hebräisch-rabbinisches Judendeutsch" ein „barbarisches Kauderwelsch." Wir halten gleichfalls eine solche Aussprache der Namen nicht für wesentlich, insofern die andere dem Europäisch geschulten Ohre mehr zusagt, erlauben uns aber gegen die ange-

deuteten Bezeichnungen zu bemerken, daß jene Aussprache ja weiter Nichts, als das treue Wiedergeben der Namen nach dem hebräischen Texte ist, und daß die andere, von dem Verfasser und sonst meist vorgezogene ja auch von den Griechisch redenden und übersetzenden Juden z. B. in den LXX. eingeführt worden. Man könnte also diese Aussprache mit gleichem Rechte etwa ein Judengriechisch nennen.

Gewiß ist es nicht leicht, den biblischen Text nach seinem erhabenen und doch volksverständlichem Sinne in neuerer Sprache getreu abzuspiegeln. Der Uebersetzer muß sich mit ganzer, voller Seele an den Inhalt hingeben, und was er im Geiste und Gemüthe erkundet und vernommen, dem Ohre des Lesers ungesucht und doch wohlklingend überliefern, auf daß es gern und die Seele mit ihm dem Worte lausche. Und solches ist in diesem Bibelwerke, nach unserm Gefühle, dem Uebersetzer wohl gelungen.

S.

Bemerkungen zu dem Aufsatze des Herrn Dr. Grätz „die Anfänge der neuhebräischen Poesie" im diesj. Januarhefte der Monatsschrift.

Der Eingangs geb. schätzenswerthe Aufsatz enthält manche lehrreiche Mittheilungen, wozu ich mir jedoch Folgendes zu bemerken erlauben werde:

1) Zu S. 21. — Daß Simon Kaiphas d. i. der Apostel Petrus sehr viele Piutim (פיוטים לרוב מאוד) verfaßt und solche allenthalben in Israel herumgesendet habe, damit dies ihm zum Andenken bleibe für alle Geschlechter, wird bereits in dem renommirten תולדות ישו mitgetheilt, wie ich das Nähere darüber auf eine jetzt von Hrn. Dr. Grätz wiederholte Notiz d. Herrn Kirchheim schon im Univers Isr. Mars 1857 p. 304 angegeben hatte. Die Sage hat sich also nicht blos auf die Abfassung von Nischmath und der Aboda zum Versöhnungstage beschränkt und dürfte daher auch Grätz, Gesch. d. J. V. 180, zu ergänzen sein. Daß jenes תולדות ישו, wenigstens der Kern desselben, älter sei als man gewöhnlich annimmt, ja daß Manches darin schon dem Josephus bekannt gewesen sein müsse, ist im Univ. Isr. a. a. O. näher erörtert worden. Auf diesen Gegenstand kann hier jedoch nicht weiter eingegangen werden.

2) Daß aus den Worten d. R. Gerschom פיוט קרובות לכל

סדר וסדר של כל השנה bloß hervorgehe, Jannai habe **nur** Piutstücke für die außerordentlichen Sabbate gedichtet (S. 25), scheint nicht begründet. Grade der Beweis, den der Hr. Verf. dafür bringen will, spricht dagegen. Sabbat Hagadol, für welchen wir noch Piutim von Jannai besitzen, gehörte gar nicht zu den sogenannten außerordentlichen Sabbaten und existirt für denselben auch keine Pesikta! (Die Pesikta ויהי בחצי הלילה gehört für den ersten Tag des Pessachfestes. Vgl. übrigens über die Entstehung des Namens Sabbat Hagadol d. Monatsschr. Jahrg. 1859. S. 188). Es ist nicht so unwahrscheinlich daß Jannai, dem Wortlaute jener Stelle gemäß, für sämmtliche Sabbate des Jahres Piutim verfaßte, da auch die Karäer für sämmtliche Wochenabschnitte des ganzen Jahres zwei verschiedene Cyclen versificirter Piutstücke, dem Inhalte einer jeden Sidra entsprechend, besitzen (Vgl. kar. Gebetb. ed. Kalai Bd. I.); die karäischen Poetanim ahmten hierin wahrscheinlich älteren rabbanitischen Dichtern nach. Auch im Ritus von Avignon existiren für jeden der 53 Wochenabschnitte variirende Verse zur Recitirung vor dem Herausnehmen der Thora.

3) Der ganze Piutcyclus zum Sabbat Hagadol, den der Hr. Verf. S. 26. in einem Machsorcodex v. J. 1299 gefunden hat, befindet sich gedruckt in sämmtlichen Machsorim und Piutsidurim des Minhag Aschkenas, in welchem Ritus alle jene Piutstücke heute noch recitirt werden! hiervon ist aber blos Nr. 3—6 אוני פטרי bis ותרום על כל entschieden von Jannai Nr. 1 und 2 אתי מלבנון und אומרת אני מעשי sind von Benjamin ben Serach, wie schon in den älteren Machsorim angegeben ist und wie die Akristicha lehren. Bei Nr. 1 im Refrainverse:

בּין שדי יליןְ מצפצפת· נֹאמת· בּני מכון זבולו
רוחשים בלי חפר· חוק זכר קדושתו·

(d. i. בנימן בן זרח חזק). Bei Nr. 2 nach Beendigung des Alphabets, ebenso, wie in der ganzen Anlage des Piutstücks meist mit jedem ersten und dritten Verssatze, zuletzt aber — wie häufig — ungeregelter:

בּכן נֹב· יצאתי בהינומא· ומאז העמקתי· נוטרת·
בּני אמי· זנחתי רעי חלל· יוקרת· חורתי· ימים· האמרתיו·

d. i. בנימין בן זרח יחיה). Das von Hrn. Dr. Grätz beliebte Akrostichon nebst dem herausgebrachten angeblichen Namen von Jannai's Vater, erinnert fast an gewisse in dem bekannten Buche Rabia persiflirte Chronosticha. — Daß das allgemein aufgenommene

או רוב נסים von Jannai verfaßt sei, wie S. D. Luzzatto als gewiß hinstellt, bezweifle ich noch. Es läßt sich kaum denken, daß während alle übrigen Piutim von Jannai, doch wohl aus einem gewissen persönlichen Grunde, verschwanden, auch selbst die für Sabbath Hagadol in den meisten Gemeinden durch die des Joseph Tob Elem verdrängt wurden, grade dieses eine Stück so allgemeine Aufnahme gefunden haben sollte, daß man dasselbe sogar am ersten Pessachabend in der Hagada recitirt. — Daß או רוב נסים ein Theil des Siluk כי אין לפניך לילה bilde leuchtet nicht ein. או רוב נסים hat einen tiefpoetischen hagadischen Charakter; es führt in gedrungener Kürze aber phantasievoll die wichtigeren Ereignisse, die in jener verhängnißvollen Nacht sich zutrugen, lebendig an uns vorüber; es ist gleichsam ein Gegenstück zur Vision der Zukunft in Shakespeare's Macbeth! Wie stechen die vorhergehenden Stücke Jannai's dagegen ab. Und man vergleiche nun gar damit das leere Wortgeklingel im Siluk כי אין לפניך! Letzterer erhebt sich nicht einmal zu den echt jannäischen Stücken; ich halte darum jenen Siluk für einen späteren Zusatz. Das von Luzzato angegebene Akrostichon ינאי befindet sich nicht im Siluk, sondern in dem Stücke vor ואתה קדוש, weshalb L. es Keduscha nennt. או רוב נסים ist ursprünglich gedichtet zur Recitirung in der ersten Pessachnacht am Schlusse der Hagada vor Mitternacht, in welchen Zeitmoment es am natürlichsten hineinpaßt. Ebenso wie der Gebrauch sich ausbildete am Sabbat vor Pessach einen Theil der Hagada zu recitiren, so ward es auch üblich jenes או רוב נסים in den Morgengottesdienst dieses Sabbats einzuflechten. Um dasselbe mit der darauf folgenden „Heiligung" in Verbindung zu setzen, dichtete Jemand eine Art von Epilog כי אין לפניך dazu, der, an das ויהי בחצי הלילה sich anschließend, zur Keduscha hinüberleiten sollte. Dieser gehaltlose Epilog ist in den Tob Elem'schen Piutcyclus, worein man auch das או רוב נסים einrahmte, nicht mit übergegangen. — Von wem ist nun aber das או רוב נסים abgefaßt? da אומץ גבורתך, welches am zweiten Pessachabend recitirt wird, von Kalir ist, so kann Ersteres nicht später verfaßt sein. Suchen wir also den Schlüssel dazu. R. Eleasar Hakalir hatte, wie Elieser ben Nathan in einem handschr. Machsorcommentar erzählt (Vgl. Landshuth, Amude ha-Aboda p. 37.) einen Bruder Namens Jehuda, der ebenfalls Piutim dichtete; da R. Eleasar ihn überlebte, so nahm er aus brüderlicher Pietät manche Stücke desselben unter seine Piutim auf. Hierzu gehört u. A. das Stück im Piut vom Sabbat Sachor, welches

das Akrostichon יהודה trägt: יקש לץ דחתומי׳ והופקד׳ דעת׳ הוא׳. Von diesem Bruder Kalir's ist wahrscheinlich אז רוב נסים verfaßt, dasselbe hat in den zweiten Worten der letzten Strophe יום׳ הודע׳ הפקד das Akrostichon יהודה. Manche sonst nicht so häufig vorkommende Ausdrücke sprechen auch etwas für die Analogie jenes יקש mit אז רוב z. B. יקש לץ לחרף und שומרים הפקד und והופקד מדה; יעץ מחרף.

R. Elieser Hakalir bildete dem אז רוב נסים sein אומץ גבורתך nach und ließ jenem Piutstücke des von ihm geliebten Bruders (s. obige Quelle) den Vorrang, so daß man Solches am ersten Abend recitire. Mit den Kalirischen Piutim fand daher auch das אז רוב נסים allgemeinen Eingang, während Jannai's Dichtungen ganz verschollen sind.

Obgleich auch nicht zu den „Piutgelehrten vom Fache" gehörend, glaubte ich doch meine Meinung hierüber nicht vorenthalten zu dürfen. Haben wir auch in diesen und ähnlichen Dingen zuweilen andere Ansichten als jene Männer, welche die jüd. Alterthümer zuerst wissenschaftlich bearbeiteten, so mögen wir das Sprichwort bedenken, daß der auf dem Riesen sitzende Zwerg allerdings weiter als Ersterer siehet.

Dr. B. Beer.

Berichtigungen im Märzhefte.

S. 84 Z. 24 lies 1346 statt 1316. — S. 85 Z. 7 lies Osterhelweg statt Ostechelweg. — S. 85 Z. 7 lies Grundstücke statt Grundsteine. — S 85 Z. 11 lies Lefmann statt Lehmann. — S. 87 Z. 26 lies Kaiser-Brief statt Kirchen-Brief. — S. 89 Z. 4 v. u. lies Gebruder statt gebunden. — S. 95 Z. 1 v. u. lies Bibliographie (II. 112) statt Biographie. — S. 109 Z. 6 v. o. fehlt Ritter. — S. 110 Z. 13 v. o. lies *Βηθραμφθα*. — S. 111 Z. 1 v. o. lies *Λαιθωνά*. — S. 111 Z. 25 v. o. lies سمركن — S. 112 Z. 14 v. u. lies seine statt keine. — S. 114 Z. 5 v. o. lies Maydiel. — S. 114 Z. 16 v. o. lies נתבקש. — S. 114 Z. 22 v. o. und S. 114 Z. 9 v. u. lies Maximianus. — S. 115 Z. 7. v. o. lies Sepphoris. — Z. 116 Z. 10 v. u. lies vor statt von.

Ueber Princip und Gebiet der Präsumtionen nach talmudischer Lehre*).

Wahrheit, Gewißheit, Evidenz, das sind Worte, die man stets im Munde führt, aber selten mit Recht anwendet. Denn was ist wahr, was gewiß, was evident bei der Kurzsichtigkeit des menschlichen Geistes, bei der unendlichen Größe der zu erforschenden Gegenstände, in der ewig wechselnden Fluth endlicher Dinge, in dem verworrenen Knäuel von Räthseln, Zweifeln und Widersprüchen, die allem Sinnlichen anhaften? In der That gab es in jedem Zeitalter von Pyrrho bis zu Hume, ja bis auf unsere Tage hochbegabte, kenntniß- und erfahrungsreiche Männer, die es geradezu für unmöglich hielten, jemals eine vollkommene Gewißheit erreichen zu können. Doch je seltener das Wort Wahrheit wird, desto wichtiger wird ein anderes: Wahrscheinlichkeit. Wahrscheinlichkeit ist es, die gar oft, in der Gestalt der Wahrheit, evident erscheinen läßt, was aus dem Gebiete des Zweifels noch immer nicht herausgetreten ist. Auf Wahrscheinlichkeit gründet der Kaufmann seine Speculationen, der Gewerbtreibende seine Arbeit, der Politiker seine Pläne, der Gelehrte seine Forschungen. Nur wahrscheinlich ist es, daß der Freund den Freund nicht verrathe, nur wahrscheinlich, daß diese Arzenei Leben und nicht Tod bringe, nur wahrscheinlich, was uns die Geschichte von großen Männern und großen Thaten erzählt.

*) Dieser Gegenstand bildete, wie im Januarheft S. 17 mitgetheilt wurde, die Preisausgabe dieses Jahres. Der Hörer Herr J. Freudenthal aus Bodenfelde in Hannover hat den Preis errungen. Wir theilen hier den ersten, allgemein gehaltenen Theil mit; die specielle Ausführung wird das folgende Heft unter der Rubrik „Wissenschaftliche Aufsätze“ bringen. D. R.

Doch darf in diesen Strudel ungewisser Erkenntnisse auch das Recht sich hineinreißen lassen? Darf der wahre Statthalter Gottes auf Erden, der Richter, auf eine Wahrscheinlichkeit hin sein Urtheil fällen, Menschen unglücklich machen, ja Menschen das Todesurtheil sprechen? Denn die Gegenstände des Rechtes sind immer sinnliche Verhältnisse und für diese gibt es ja nur sinnliche, also nur wahrscheinliche Erkenntnißgründe und die höchste juristische Wahrheit ist nur höchste Wahrscheinlichkeit. Ungerecht scheint darum das Urtheil zu sein, das auf ein bloßes Wort, auf einen, vielleicht falschen Eid, auf die Aussage zweier, vielleicht lügnerischer Zeugen dem Armen sein letztes Gut entreißt, ja den Tod ausspricht. Und doch haben das alle Völker und alle Religionen und alle Weisen der Erde gebilligt, — mit vollem Rechte. Denn gar schlimm würde es um die Menschheit stehen, wenn der Richter volle Wahrheit als die einzige Grundlage seines Urtheiles anerkennen wollte. Dann würden anstatt der Gesetze Bosheit und Laster triumphiren, kein Uebelthäter dürfte die Strafe seiner Verbrechen empfangen, die Bande der Sitte und der Tugend würden zersprengt werden vom offenen, nichts mehr fürchtenden Frevelmuthe.

Aber auch abgesehen von den Folgen dieses zu weit getriebenen Strebens nach Wahrheit, führt uns auch ein tieferes Eindringen in das Wesen der Wahrscheinlichkeit zu einer weit besseren Meinung von ihr, als der erste Blick uns lehren wollte. Denn auch der hartnäckigste Skeptiker muß einräumen, daß seine alleinherrschende Wahrscheinlichkeit zwei ganz verschiedene Gebiete aufweise[1]), deren eines allerdings die bloße Wahrscheinlichkeit, veränderliche Erscheinungen, unbestimmte Folgerungen, zufällige Wirkungen umfasse, deren anderes aber beständige Erscheinungen, bestimmte Folgerungen, nothwendige Wirkungen enthalte, die stets in derselben Weise sich zeigten und stets in derselben Weise sich zeigen werden. Viele Millionen Menschen sahen Tausende von Jahren hindurch jeden Morgen die Sonne aufgehen und es ist keine bloße Wahrscheinlichkeit, wenn man behauptet, daß sie auch morgen wieder aufgehen werde; es ist ferner mehr als wahrscheinlich, daß das Wasser nicht brenne und das Feuer nicht naß mache.

1) Vgl. Mendelssohn Ueber die Evidenz II. Band S. 18 der Gesammtausgabe.

Gestützt auf diese zwei Gründe, auf die verderblichen Folgen jener Wahrheitssucht und die relative Evidenz auch im Gebiete des Wahrscheinlichen, darf denn der Richter selbst da entscheiden, wo die reine Wahrheit, ja selbst da, wo die sinnliche Evidenz noch nicht erreicht ist. Er darf mit ruhigem Gewissen auf die Aussage zweier Zeugen ein Todesurtheil sprechen; darf auf einen Eid, auf eine Urkunde, über Mein und Dein verfügen. Allerdings können alle diese Erkenntnißgründe trügen; aber die wenigen Fälle, in denen sie unzuverlässig sind, wiegen bei weitem die schrecklichen Folgen nicht auf, welche ihre gänzliche Verwerfung erzeugen würde, daher sie auch in allen bekannten Gesetzgebungen als rechtlich volle Beweise anerkannt werden.

Aber die Wahrscheinlichkeit ist nicht in allen Rechtsfällen die gleiche, und von, der Wahrheit nahen Gewißheit sinkt sie durch unendlich viele Stufen hinab zu einem nach beiden Seiten gleich schwankenden Zweifel. Wie soll nun der Richter in jenen unzähligen Fällen entscheiden, in denen die obigen Beweismittel fehlen, Wahrscheinlichkeit aber auf einer Seite vorhanden ist? Soll er sich jedes Urtheiles begeben? Aber oft würde er damit die größte Ungerechtigkeit begehen, denn nicht selten erzeugt manche dieser Wahrscheinlichkeiten keine geringere Evidenz, als die obigen Erkenntnißgründe. Soll er sich für die Seite entscheiden, auf der die größere Wahrscheinlichkeit sich befindet? Aber oft ist auf der einen Seite nur ein unbedeutend höherer Grad von Wahrscheinlichkeit, als auf der anderen, der keineswegs alle Folgen des Urtheils rechtfertigen kann. Soll endlich das Gesetz die Entscheidung aller dieser Fälle dem freien Ermessen des Richters anheimstellen? Da wäre der Ungerechtigkeit, der Willkür und der Unwissenheit Thür und Thor geöffnet. — Soviel steht jedenfalls fest: entschieden muß werden, wäre es auch nur, daß Nichts entschieden werden könne, daß Alles beim Alten sein Bewenden haben müsse. Auch muß es unternommen werden, die unzähligen Fälle, welche die stärkere und schwächere Wahrscheinlichkeit von einander sondern, nach den verschiedenen Abstufungen derselben in bestimmte Fächer abzutheilen. Bei dieser Ordnung der Beweismittel müssen auch die Folgen des Urtheils berücksichtigt werden, denn eine gleichgültige Sache darf auf eine leichtere Wahrscheinlichkeit hin entschieden werden, als eine folgenschwere. Dem Richter wird daher jede Entscheidung untersagt werden, das heißt, er wird alle Verhältnisse unverändert lassen müssen, wenn die Beweise für die

Aufhebung nicht stark genug sind, die Folgen dieser Aufhebung zu rechtfertigen.

Eine solche Entscheidung einer Rechtsfrage aus Gründen, die zur rechtlichen Gewißheit nicht hinreichen, nennt man „rechtliche Vermuthung", „Präsumtion"[2]).

Welche Eigenthümlichkeiten nun die talmudische Lehre von den Präsumtionen aufweise, in welchem Zusammenhange diese Eigenthümlichkeiten stehen mit dem Wesen des jüdischen Volkes, welcher im Leben der Nation ruhende Gedanke jene Lehre und wie er sie gestaltet habe, welche Arten von Präsumtionen der Talmud aufstelle, annehme oder verwerfe, überhaupt welcher Art das Princip und welcher Art das Gebiet der Präsumtionen des Talmud sei, dieses darzulegen, will diese Arbeit versuchen.

Zur Vermeidung einer einseitigen Auffassung dieses weiten, schlüpfrigen Stoffes, und zur richtigen Erkenntniß der Eigenthümlichkeit und des Principes der talmudischen Präsumtionslehre ist es aber nothwendig, zuerst das Gebiet der Präsumtionen ohne Rücksicht auf ein positives Recht näher zu betrachten, und sodann einen prüfenden Blick auf die Erscheinung dieses Gegenstandes in einem anderen Rechte zu werfen. Welches Recht aber wäre hierzu geeigneter, als dasjenige, welches zu gleicher Zeit mit dem talmudischen und doch unter so unendlich verschiedenen Bedingungen geschaffen und gesammelt worden ist, als das alte, weitverbreitete, hochgerühmte römische Recht?

Werfen wir nun einen prüfenden Blick auf die Arten der Präsumtionen und auf das hier zur Geltung kommende gegenseitige Verhältniß des römischen und talmudischen Rechts.

Der Begriff der Präsumtionen ist festgestellt worden. Er hatte sich ergeben als die Annahme eines Rechtsfactums aus Gründen, die zur rechtlichen Gewißheit nicht hinreichen. Diese Gründe können sein: Wahrscheinlichkeit, mangelnde Beweise für die Veränderung des alten Zustandes oder Verhältnisses. Die Präsumtionen, welche auf Wahrscheinlichkeit beruhen, müssen sich nach dem Ursprunge derselben in folgende Arten sondern lassen:[3])

---

2) Vgl. Weber Ueber Verbindlichkeit zur Beweisführung S. 80. Daß die Präsumtionen des römischen Rechts nicht immer auf Wahrscheinlichkeit beruhen, ist das. S. 83 dargethan. Hinsichtlich des talmud. Rechts vgl. Frankel Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischer Lehre S. 437.

3) Vgl. Weber a. a. O. S. 82, wo jedoch die weiter zu erwähnende dritte und vierte Art nicht angeführt sind.

1) Gilt, was aus zureichenden Gründen von jedem vernunftbegabten Menschen gefolgert werden muß, als logisch gewiß, so gilt als logisch wahrscheinlich, was nur aus unzureichenden Gründen hervorgeht. So schließt man aus den Eigenschaften eines Dinges oder einer Person auf eine gewisse Folge oder Wirkung dieser Eigenschaften; es können zwar gewisse Verhältnisse ein anderes Resultat erzeugen, diese sind aber weit seltener und schwächer als jene, und werden von ihnen gleichsam absorbirt. Aus dem Wesen des Darlehns, aus dem Verhältnisse des Gläubigers zum Schuldner, aus den Eigenschaften des Menschen darf man folgern, daß Niemand vor dem Zahlungstermine ein Darlehen entrichte. Nun können gewisse Verhältnisse allerdings auch das Gegentheil bewirken. Der Schuldner kann gerade eine Caprice haben, noch vor dem Termine bezahlen zu wollen, diese und ähnliche schwache Gründe werden aber von jenen mächtigeren verdrängt, und mit vollem Rechte dürfen wir als Präsumtion annehmen: Niemand bezahlt vor dem Zahlungstermine.

2) Gilt als sinnlich evident, was unendlich viele Male in derselben Weise sich zeigte, so gilt als sinnlich wahrscheinlich, was in den meisten Fällen in einer gewissen, selten in einer anderen Weise sich zeigte. Lehrt daher die Erfahrung, daß unter gewissen Umständen meistens ein gewisses Factum eintrete, so darf man präsumiren, daß in einem fraglichen Falle dieselben Umstände auch dasselbe Factum erzeugten.

Oder haben von verschiedenen Möglichkeiten viele ein und dasselbe, wenige ein anderes Resultat, so darf man annehmen, daß, was in den meisten Fällen, auch in einem gegebenen Falle geschehen wird. Wären in einer Lotterie 1000 Treffer und 100 Nieten, so ist es 10mal wahrscheinlicher, daß ein bestimmtes Loos einen Treffer, als eine Niete erhalten werde.

Die Größe der Wahrscheinlichkeit läßt sich daher bestimmen nach der Formel: Wie sich die Summe der Mehrheit zur Summe der Minderheit verhält, so verhält sich die Wahrscheinlichkeit, daß ein Object der Mehrheit, zur Wahrscheinlichkeit, daß es der Minderheit angehöre[4]). Wir nennen diese Präsumtion, da sie auf dem Zahlenverhältnisse einer Mehrheit zu einer Minderheit beruht, kurzweg Präsumtion der Mehrheit. Allerdings ging auch die vorhin erwähnte Präsumtion der „Folgerung" im gewissen

4) Mendelssohn Ueber die Wahrscheinlichkeit Bd. I, S. 354.

Sinne auf eine Mehrheit zurück, denn auch dort fand eine Mehrheit von Gründen einer Minderheit gegenüber; aber während bei der Präsumtion der Mehrheit der Zusammenhang zwischen Mehrheit und speciellem Falle ein rein mechanischer ist, ist die Verbindung dort eine verstandesmäßig begründete. Der Unterschied zwischen ihnen ist ungefähr derselbe, welcher zwischen dem Urtheile eines Laien besteht, der eine Uhr nach achttägiger Erfahrung für richtig gehend hält, und dem Urtheile eines Sachverständigen, der aus dem inneren Getriebe die Pünktlichkeit derselben folgert.

3) Gilt als sinnlich evident, was der Augenschein in der Gegenwart als existirend aufweist, so gilt als sinnlich wahrscheinlich, was in der Vergangenheit wirklich existirte, dessen Fortdauer aber weder bewiesen noch widerlegt worden ist.[5])

Damit ein früher wirklich existirender Zustand fortbestehe, bedarf er keiner äußeren Einwirkung, denn er trägt die Bürgschaft seines Fortbestehens in sich; um verändert zu werden müssen ungewisse Umstände auf ihn eingewirkt haben: es ist also wahrscheinlich, daß der alte Zustand fortbestehe.

Diese Präsumtion, nennen wir sie „Festhaltung eines alten Zustandes aus Gründen der Wahrscheinlichkeit", gehört weder zur Mehrheit, denn eine solche liegt gar nicht vor, und selbst wenn es blos diesen einen Zustand und die Möglichkeit einer Veränderung gäbe, würde man sein Fortbestehen vermuthen; noch gehört sie zur Präsumtion der Folgerung, denn es ist keine logische, sondern wiederum eine rein äußerliche Wahrscheinlichkeit, daß ein früherer Zustand auch später noch existire.

4) Den vorangehenden Präsumtionen, welche auf Wahrscheinlichkeit beruhen, steht gegenüber die Präsumtionsart, welche aus der unzureichenden Begründung des Gegentheils hervorgeht. In jeder Rechtsfrage stehen einander zwei Behauptungen gegenüber. Eine von ihnen stützt sich jedenfalls auf ein Bestehendes, weist blos ab, was die entgegengesetzte Behauptung Neues, Verändertes einführen will. Selbstredend ist, daß die Aufhebung und nicht die einfache Fortexistenz des alten Rechtsverhältnisses bewiesen zu werden braucht. Will sich Jemand meines Vermögens kraft eines richterlichen Spruches bemächtigen, so hat er seine Ansprüche durch hinreichende Gründe zu rechtfertigen, nicht aber brauche ich mein Besitzrecht erst nachzuweisen, um im Besitze zu bleiben.

---

5) Vgl. Schneider Lehre vom rechtlichen Beweise S. 14 ff.

Insofern man nun jede Entscheidung einer Rechtsfrage aus nicht rechtlich vollen Beweisen eine Präsumtion nennt, liegt auch der Entscheidung des Richters für das alte Verhältniß oder der Nichtentscheidung für dessen Aufhebung eine Präsumtion zu Grunde.

Diese Präsumtion äußert sich in gleicher Weise wie die vorhergehende [6]), ruht aber auf einem ganz andern Grunde, auf dem bloßen Nichtwissen des Gegentheils, während jene aus wirklicher Wahrscheinlichkeit hervorging [7]).

Die hier gegebene Reihenfolge der Präsumtionen hielt sich an den Werth derselben. Der Zeit und der historischen Entwickelung nach wird sie eine ganz andere sein. Denn in der Geschichte vollbringt sich die Entwickelung vom Sinnlichen zum Geistigen hin. Es wird daher die am höchsten stehende Präsumtion, die Folgerung, nicht die am frühesten entwickelte sein. Die Mehrheit wird zuerst hervortreten, denn sie bietet sich der unmittelbaren, sinnlichen Anschauung dar. Die nächstfolgende wird die Festhaltung eines alten Zustandes oder Rechtsverhältnisses sein, denn auch sie beruht auf der äußerlichen Festhaltung concreter Zustände. Erst später tritt die Folgerung auf, denn sie erfordert ein tiefes, verstandesmäßiges Eingehen in das Wesen der Dinge.

Es fragt sich jetzt, wer soll diese allgemeinen Begriffe übertragen auf das wechselvolle Gebiet des praktischen Lebens? Thut es das Gesetz, das heißt, giebt es die einzelnen Fälle mit allen ihren Umständen und Modificationen an, in welchen die Präsumtionen entscheiden sollen, und gilt Alles, was nicht im Gesetzbuche ausdrücklich steht, für nicht beweisend, so ist der eigentliche Begriff der Präsumtion aufgehoben. Wir haben dann eine Annäherung einzelner Präsumtionen, aber keine systematische, nach dem Ursprunge derselben geordnete Lehre. Eine begriffliche Eintheilung ist unnütz, denn der Richter hat blos zu fragen:

6) Weshalb sie auch weiter neben dieser abgehandelt werden soll.

7) Weber will a. a. O. S. 94 ff. diese Vermuthungen der moralischen Güte, des rechtlichen Besitzes u. dgl. lieber Nichtvermuthungen des Gegentheils nennen; wohl mit Recht, da ja nicht für die moralische Güte, für den rechtlichen Besitz bestimmte Gründe vorliegen, sondern diese nur angenommen werden, weil das Gegentheil, die moralische Schlechtigkeit, der unrechtmäßige Besitz, nicht bewiesen ist, also auch nicht vermuthet wird. Die Folgerungen aber, welche Weber S. 108 in Betreff der Collisionen hieraus zieht, brauchen jedoch deshalb nicht zugestanden zu werden.

Ist der vorliegende Fall genau der im Gesetzbuche verzeichnete oder nicht? Das Wesen, den Grund der Präsumtionen braucht er nicht durchschauen zu können.

Soll auf der andern Seite der Richter, nur den allgemeinen Bestimmungen folgend, übrigens nach freiem Ermessen jede Rechtsfrage entscheiden dürfen, so kann allerdings der specielle Fall nach tief ihm einwohnenden Gesetzen entschieden werden, aber wir müssen auch alle Willkür des Richters mit in den Kauf nehmen, welche die Lehre von den Präsumtionen doch gerade vermeiden wollte. Es scheint also, daß hier nur zwischen Despotie des Gesetzes und Despotie des Richters zu wählen sei.

Das römische Recht schlägt den ersten Weg ein. Es stellt den schärfsten Unterschied auf zwischen den im Gesetzbuche verzeichneten (praesumptiones juris) und den vom Richter erst gefundenen Präsumtionen (praesumt. hominis.)[8]). Nur wenn ein bestimmer Fall völlig mit dem im Gesetze erwähnten zusammenfällt, bildet die Präsumtion einen vollen Beweis. Die vom Richter gefundene Präsumtion bildet, selbst wenn sie auf höherer Wahrscheinlichkeit beruht, als manche im Gesetzbuche verzeichnete, immer nur einen halben Beweis. Und diese im Gesetzbuche verzeichneten Präsumtionen gründen sich nicht einmal durchgängig „auf allgemeine Rechtsgrundsätze und Vernunftschlüsse, manche sind durch die bürgerlichen Gesetze bloß willkürlich eingeführt worden". [9])

Die oben gegebene begriffliche Eintheilung der Präsumtionen ist daher im römischen Recht ebensowenig, wie ein organisches Wachsthum derselben von innen heraus, zu finden, da von Haus aus nicht der Werth der Präsumtionen, sondern die Autorität des Gesetzes als ihre Basis angenommen ward.

Noch verdient das Verhältniß Erwähnung, welches nach römischem Recht zwischen Kläger und Verklagtem besteht, und durch welches das Gewicht der Präsumtion des Besitzes bestimmt wird. Hier gilt nun, daß der Kläger nur den Grund seiner Klage zu beweisen brauche und daß, wenn dies geschehen ist, jede Einrede des Verklagten, obgleich er der Besitzende ist, von diesem bewie-

8) Von untergeordneter Bedeutung sind hier die praesumtiones juris et de jure, Vermuthungen, welche keinen Gegenbeweis zulassen.

9) Glück, Commentar zu den Pandekten I. 272. Vgl. L. 26 pr. D. 23, 4. L 22 D 34, 5. L. 9 §. ult. D 34, 5. Frankel Der ger. Beweis. S. 456 Anmerkung.

sen werden muß [1]). Gegen Schneider [2]), darf mit Weber [3]), Collmann [4]) und Anderen der Grund dieser Bestimmung darin gesucht werden, daß Kläger und Verklagter einander völlig gleichgestellt sind. Jener will einen Anspruch geltend machen, der erst bewiesen sein muß, ehe der Richter eine Veränderung des Besitzstandes veranlassen darf. Ist das aber geschehen, so wird der Verklagte mit jedem Einwande selbst Kläger und muß dem, jetzt bloß vertheidigungsweise kämpfenden Kläger seinerseits beweisen.

Die geringe Bedeutung, die das römische Recht der Präsumtion des Besitzes einräumt, zeigt sich auch darin, daß in vielen Fällen auf geringe Wahrscheinlichkeit hin der Besitz aufgehoben wird [5]).

Diese zwei Eigenthümlichkeiten der römischen Präsumtionslehre, die ungmeine Beschränkung der richterlichen Gewalt und der geringe Einfluß der Präsumtion des rechtlichen Besitzes, finden ihre Erklärung in geschichtlichen Verhältnissen.

Ein großer Staat läßt sich nicht so patriarchalisch vertrauensvoll regieren, wie eine Familie. Die mannigfachsten Bestrebungen, Leidenschaften, Umtriebe entfalten sich und sind nur durch die stricteste Herrschaft des Gesetzes in ihre Schranken zu bannen. Aengstliche Vorsicht gegen Alle kann allein den Staat erhalten, sorgloses Vertrauen auf die moralische Güte der Bürger würde ihn an den Rand des Verderbens führen. Die freie Handhabung der Präsumtionen aber würde eine furchtbare Macht in die Hand des Richters legen, und, wenn ein anderer Regulator fehlt, der sichere Weg zur Rechtsverdrehung sein. Denn nirgends ist Mißbrauch leichter möglich, als auf dem schlüpfrigen Boden der Präsumtionen, nirgends kann der Richter, wenn er ungerecht und parteiisch sein will, es mit weniger Gefahr sein. Ist es also zu verwundern, wenn das römische Recht, besonders in den letzten Tagen Roms, wo Sclavensinn und Bestechlichkeit das Staatsgebäude unterwühlt hatten, die Macht des Richters

---

1) Vgl. L. 1 C. 4, 19 L. 19, D. 22, 3.

2) Schneider a. a. O. S. 412 ff.

3) Weber a. a. O. S. 110 ff.

4) Collmann Grundlinien einer Theorie des Beweises S. 4 ff.

5) Vgl. L. 26 pr. D. 23, 4. L. 22 D. 34, 5. Frankel a. a. O. S. 456 Anmerkung.

in die Schranken fester Gesetze einengte und ihm so jede Gelegenheit zum Mißbrauche seines richterlichen Amtes entzog?

Auf einem ähnlichen Verhältnisse beruht die Gleichstellung des Klägers mit dem Verklagten. Noch früher als die politische, hatte sich in Rom eine sociale Revolution vollbracht. Aus der einfachen Bauernrepublik war bald ein Kaufmannsstaat geworden, der, Schritt auf Schritt den bahnbrechenden Soldaten folgend, die ganze bekannte Erde überzog. Der Besitz, welcher bei ruhigen Völkern, besonders bei ackerbauenden, von unendlichem Gewichte ist und dem Besitzenden schon deshalb, weil er besitzt, große Vorrechte vor dem nicht Besitzenden einräumt, mußte unter solchen Verhältnissen vor Gericht sehr wenig gelten. Nichts hätte auch den Verkehr mehr gehemmt, als die Bevorzugung des Verklagten durch das alleinige Recht des Besitzes, denn diese hätte den Handel auf Credit fast unmöglich gemacht. Daher denn die angeführten Bestimmungen über das Verhältniß des Klägers zum Verklagten, sowie jene, daß der geringste Grad von Wahrscheinlichkeit auf Seiten des Klägers hinreiche zur Aufhebung des jetzigen Besitzstandes [6]).

Beherrschen dieselben Verhältnisse auch die jüdische Geschichte? Kann auch im talmudischen Rechte die Sicherheit der Parteien nur mit der Despotie des Gesetzes erkauft werden? Ueberliefert die freie, nur durch allgemeine Regeln gebundene Entscheidung die Parteien, wie das römische Recht vorsorglich befürchtete, rettungslos der Ungerechtigkeit und Willkür des Richters? Oder ist der Talmud in der glücklichen Lage, durch ein anderes Mittel als jene Alleinherrschaft des Gesetzes, die Willkür des Richters verhüten und zugleich dem Wesen der Präsumtionen und des

---

6) Derselben Quelle entspringen wohl auch jene Fälle, in denen entschieden wird, blos um zu entscheiden, nicht weil das Wesen der Sache diese Entscheidung fordert. So wird z. B. angenommen, daß, wenn an einer verkauften Sache 3 Tage nach dem Verkaufe sich ein Fehler zeigt, derselbe schon zur Zeit des Kaufes vorhanden gewesen sei; zeigt er sich aber später, so wird er als später entstanden präsumirt, wenn auch in dem Wesen des Gegenstandes kein Grund zu dieser Präsumtion vorliegt (also nicht zu verwechseln mit dem Ketubot 76 b erwähnten Falle); vgl. Glück a. a. O. Bd. 1, S. 272. Offenbar entspringt diese Bestimmung aus dem Bestreben, da, wo „außerdem keine juristische Wahrheit zu finden wäre, dieselbe herzustellen.“ In der That wird in einem großen Handelsstaate, wo rasche, energische Proceßführung die Lebhaftigkeit des Verkehrs wesentlich bedingt, sicherlich wegen seines praktischen Nutzens der Grundsatz gelten: Lieber unrecht, als gar nicht entscheiden.

speciellen Falles gerecht werden zu können? Dieses sind die Fragen, deren Beantwortung zu der Macht, zu dem Principe hinleitet, welches die talmudische Präsumtionslehre gestaltet hat.

Es scheint, als habe sich die Vorsehung darin gefallen, in Rom und Judäa die schärfsten Gegensätze zu entwickeln, welche je zwei, in Zeit und Raum einander so nahe Völker aufgewiesen haben.

Aus dem Dunkel hadernder lateinischer Stämme erhebt sich die römische Geschichte; aus dem Lichte einer gotterfüllten Vergangenheit die jüdische. Zur ungeheuren Weltmacht entfalten sich Roms Geschicke; an die armseligste politische Existenz ist Judäa gefesselt. Aengstlich stoppelt Rom seine mehr politischen als religiösen Glaubenssätze zusammen aus den Religionen der unterjochten Völker; stolz schenkt das niedergeworfene Judäa seine einige Religion den Siegern. Auf der Höhe weltumfassender Macht gab Rom für immer das Scepter ab an barbarische Nationen; was an Judäa dauern sollte, es dauert jetzt drei Jahrtausende.

Diese Unterschiede lassen sich kürzer und schärfer ausdrücken: Rom ist eine rein politische, Judäa eine rein religiöse Gemeinschaft. Dieser Gegensatz bildet recht eigentlich das Lebensblut der beiden Völker; und wie dieses nicht blos die mächtigsten Glieder durchströmt, sondern auch die kleinsten Punkte des großen Organismus erfüllt und belebt, so hat auch jener Gegensatz nicht blos die großen Gestaltungen des Volkslebens: Gesellschaft, Recht und Geschichte sich unterworfen, sondern muß auch in den kleinsten Abschnitten dieser Gebiete, also auch in der Präsumtionslehre zur Geltung kommen. Der Einfluß der Staatsidee auf die Gestaltung der römischen Präsumtionslehre wurde oben bemerkbar gemacht; in der entgegengesetzten Weise wird sich daher ihr Gegensatz, die Religion, in der jüdischen Präsumtionslehre herausstellen.

Auf den Gipfelpunkt der ganzen jüdischen Geschichte, auf die Gesetzgebung am Sinai geht das jüdische Recht zurück und wie in jenem hohen Momente alle Parteien schwiegen vor der überwältigenden Gottesstimme, wie er die störrische, streitfertige Nation einte zu einem großen Bruderbunde, so verknüpfte dasselbe Gesetz auch in den spätesten Zeiten mit dem innigsten Bande alle Glieder dieser Nation. Gegeben für das ganze Volk ward es fort und fort entwickelt vom ganzen Volke, und so erhielt das strenge Recht den Charakter eines echten Volksgesetzes. Dieses zeigt sich bei dem Gesetzgeber, bei dem Richter und bei dem Gesetzeslehrer.

Kein despotischer Wille machte es zum Ausdrucke seiner Laune, aus sich selbst entwickelte es sich in ruhiger, naturgemäßer Entfaltung. Das jüdische Gesetz blieb, unter dem Schutze der Religion, stets frei von der Beeinflussung durch willkürliche Gewalten; und selbst die Zeit der Herodianer und Römischen Landpfleger mußte es dem Gesetze überlassen, sich selbst nach tiefer Nothwendigkeit, nicht durch willkürliche Sprünge zu bestimmen. Daher zeigt auch die Präsumtionslehre Nichts, was sich nicht auf das Wesen des jüdischen Gesetzes oder auf allgemein gültige Rechtsgrundsätze zurückführen ließe.

Der jüdische Richter war kein vom Staate abhängiger Beamte, sondern ein Volksrichter, ähnlich unsern heutigen Schiedsmännern. In Fragen über Mein und Dein wählten die Parteien selbst drei rechtskundige, rechtschaffene Männer; in Capitalsachen entschied ein, aus der Mitte des Volkes hervorgegangenes, aus 23 Mitgliedern bestehendes Collegium der wackersten, gelehrtesten Bürger. Solchen Richtern aber konnte der Gesetzgeber eine große Freiheit des Urtheiles zugestehen, ohne hiervon Gefahr für die Rechtspflege zu besorgen. Nicht Sold ferner machte den Richter, denn jedes Urtheil war null und nichtig, für welches die geringste Belohnung beansprucht worden war. Die religiöse Pflicht, Recht und Gerechtigkeit zu fördern im Lande des Herrn, sie war es, die den Richter einsetzte, dieselbe religiöse Pflicht, welche die Parteien mehr sicherte als alle künstliche Vorsicht der Staatsgesetze; welche den Richter zwang, nicht einen todten Buchstaben, sondern sein eigen Gewissen zu befragen; welche keine Verdrehung, keine Zeichendeutelei, keine Kniffe und Ränke gestattete: denn es war ja kein schwacher, menschlicher Beamte, es war die Religion selbst, welche über die richtige Handhabung der Gesetze wachte. Jene Beschränkung der richterlichen Gewalt, wie sie in Rom und in jedem andern Staate unumgänglich war, mußte hier, zumal bei dem straffen Sittlichkeitsgefühl der talmudischen Zeit entbehrlich sein.

Und dieselbe religiöse Pflicht, welche gebot zu richten, gebot auch zu forschen. Nicht ein Studium wie jedes andere, nicht das Streben nach Amt und Ehren trieb zur Erforschung des Gesetzes an; das Gesetz war nicht ein, nach menschlichem Gutdünken geschlossener Vertrag, sondern eine göttliche Satzung, die um ihrer selbst willen erforscht werden will, die in sich Selbstzweck und Selbstlohn ist[7]. Daher war Forschen in der Gotteslehre

[7]) Vgl. Frankel a. a. O. S. 44.

des Israeliten höchste Pflicht, Erkenntniß des Gesetzes sein höchstes Ziel. Handwerker und Künstler, Kaufleute und Krieger übten und lehrten das Gesetz und bildeten es aus nach ihm einwohnenden Bedingungen, nicht nach eigenen, wechselnden Meinungen. Denn sie fühlten sich Eines mit dem alten Gesetz und waren Eines mit ihm.

So erwuchs seine Entwickelung nicht aus der mühsamen Arbeit trockener Gelehrten, sondern aus dem gesunden, breiten Boden des Volkes. Von Munde zu Munde, vom Vater zum Sohne, vom Lehrer zum Schüler pflanzte sich die Auslegung des Gesetzes fort; nicht in Haufen staubiger Bücher ward sie aufgestapelt; eine lebendige Traditionskette verband den ersten der Tenäim mit dem letzten der Emoräim. Und was die Väter begonnen hatten, wurde von den Söhnen ergänzt und fortentwickelt; alle Lücken wurden entdeckt und ausgefüllt, alle Mängel verbessert. Da wurden denn auch nicht in der engen Studirstube dickleibige Bücher über Recht zusammengeschrieben, sondern in frischer, mündlicher Discussion vieler Hunderte von rechtskundigen Männern ward die religiöse Lehre besprochen und erforscht. In den Hörsälen waltete der regste, noch bis auf unsere Zeit vererbte, kampfesmuthige Geist. Frage und Antwort, Rede und Einrede, Beweis und Widerlegung drängten einander in lebendigem Wechsel. Da war kein Punkt an dem unbedeutendsten Gegenstande, der nicht erspäht, erwogen und gewürdigt worden wäre, keine Licht-, keine Schattenseite blieb verborgen, jedes Object mußte seine tief innersten Falten an das Licht freier, energischer Forschung hervorkehren. Daher wurden auch die der Abstraction angehörenden Gegenstände „Wahrscheinlichkeit, Möglichkeit, Zweifel" — die eigentlichen Elemente der Präsumtionslehre — aufs Sorgsamste erforscht, nicht nur die Hauptarten, sondern auch die feinsten Nüancirungen derselben, wie sie nur die tief schneidende Gedankenschärfe erzeugen kann, ausgebildet.

Dies ward aber auch durch die innige Verbindung erleichtert, welche in dem jüdischen Gesetze zwischen dem Rituellen und dem Civilrechte besteht. Das weite Gebiet des Rituellen bot eine Menge Fälle dar, welche zur Aufklärung des rein Rechtlichen gar viel beitragen mußten. Hier kommen weniger Handlungen und Thaten, als Zustände, Eigenschaften, Verhältnisse der Gegenstände zur Frage; und diese finden häufig nur auf dem

Wege der Präsumtion ihre Entscheidung [3]). Die also nicht auf das Criminal- und Civilrecht allein beschränkten Präsumtionen mußten die Präsumtionslehre fördern und erweitern.

Endlich begünstigt das jüdische Gesetz, seinem ganzen Wesen nach, nicht den Handel, sondern Ackerbau und Gewerbe. Demselben Gesetze, das den Verkauf von Grundstücken nur auf funfzig Jahre gestattete und damit alle eigentliche Besitzveränderung aufhob; das jeden Wucher, ja jeden Zins aufs strengste untersagte und damit allen größeren Handelsunternehmungen eine unübersteigliche Schranke setzte; das alle seine Bestimmungen, religiöse wie sociale, für ein ruhiges, ackerbauendes Volk gab; demselben Gesetze mußte nothwendig auch die Heilighaltung des Besitzes entspringen und damit die sonst auffallende Bevorzugung des besitzenden Verklagten vor dem nicht besitzenden Kläger, das Gewicht, welches der Präsumtion des Besitzes eingeräumt ward und die ängstliche Vorsicht, welche der jüdische Richter bei Veränderung des Besitzstandes anwendete. Kurz, hier mußte, in geradem Widerspruche mit dem römischen Rechte, der Grundsatz zur durchgängigen Geltung kommen: Lieber mit Unrecht ein altes Rechtsverhältniß bestehen lassen, als mit Unrecht ein neues herbeiführen.

Auch nahmen die Verhältnisse des jüdischen Staates nie so große Dimensionen an, daß sie mit diesem Grundzuge des mosaischen Gesetzes unverträglich geworden wären. Die meist mit Ackerbau, Viehzucht und Handwerk beschäftigte Bevölkerung, beschränkt auf einen engen Kreis und abgelegen vom großen Völkerverkehr, hatte im Gegentheil das größte Interesse daran, im ruhigen Genuß des gegenwärtigen Besitzes zu bleiben und ihn nicht durch ein zu rasches Urtheil sich entrissen zu sehen. Bewußt und unbewußt lebte dieser Grundsatz selbst dann noch in der jüdischen Rechtsgeschichte fort, als das jüdische Volk, längst vom heimatlichen Boden vertrieben, in der Ferne den Pflug mit der Wage zu vertauschen gezwungen worden war.

Diese Thatsachen sind es, welche auf die Präsumtionslehre des Talmuds als bestimmende Factoren wirken mußten. Sie sind nicht isolirt, sondern stehen in lebendiger Wechselwirkung unter einander. Offenbarung, als Quelle aller Gesetze, Volksrecht, Volksgericht, freie, öffentliche Forschung, Ritualgesetz neben dem Civil- und Criminalrecht, Heilighaltung des Besitzes, alle

[3]) Das Ausführliche wird der specielle Theil bringen.

diese Einzelheiten durchzieht und belebt Ein Gedanke, Ein Princip: die Herrschaft des religiösen Gesetzes. Ist das uns klar, so hört die talmudische Lehre von den Präsumtionen auf, ein wüstes Gerölle unverbundener, principienleerer Sätze und Meinungen zu sein, wird eine geordnete, harmonisch geschlossene Säulenhalle, getragen von dem sichersten Fundamente, der Religion, tragend der Völker höchste Güter: Freiheit des Individuums, Sicherheit der Gesellschaft.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Nachträge über R. Moses ben Nachmann.

Von Dr. Joseph Perles.

Ich wage es, die folgenden, wie ich glaube nicht ganz werthlosen Nachträge zu meiner in dem 7. Jahrgange dieser Zeitschrift enthaltenen Arbeit über R. Moses ben Nachman zu veröffentlichen:

R. Isak ben Reuben Albargeloni, der von verschiedenen Schriftstellern (so von Azulai ש"ה II, י, 7 aus שו"ת לשב"ץ I, 72) als einer der Ahnen Nachmani's genannt wird, kommt in Nachmani's Schriften an mehreren Stellen vor (z. B. חדושים zu ב"ב 133 b und 173 b: בך פירש הרב ר' יצחק ז"ל בר ר' ראובן אלברגילוני ז"ל), aber ohne daß dieses Verwandtschaftsverhältnisses Erwähnung geschähe, blos an einer Stelle in den הלכות נדרים des רמב"ן (Schluß des V. פרק) findet sich folgender Passus: הדין הוא פירושא דשמעתא דפריש אדוננו הזקן הרב ר' יצחק בר ר' ראובן אלברגלוני ז"ל.

Daß Nachmani mehrere Lehrer im Talmud hatte, geht aus manchen Aeußerungen in seinen halachischen Schriften hervor, so: אבל שמעתי ומפי אחד מרבותי (תורת האדם ed. Vened. p. 50 b); אחד מרבותי שמעתי שאומר משום הגאון רב סעדיה ז"ל (חדושים zu B. Bathra 44 a); an einigen Stellen spricht er von seinem noch lebenden Lehrer, ohne denselben aber namentlich zu nennen: ומורי נר"ו (חדושים zu Kidd. 22 a); מפי הרב מורי נר"ו (חד' zu Sabb. 144 b); מורינו נ"ר ,מורי נ"ר רבינו נ"ר öfter in den חד' zu B. Bathra z. B. zu 82 a, 83 a. Blos an zwei Stellen nennt er seinen Lehrer namentlich: כך פירש מורי ה' יהודה נר"ו (חד' zu Maccot 2 a) קבלתי מפי מורי ר' יהודה זצ"ל שקבל מרבו

ר׳ יצחק בר אברהם הצרפתי ז״ל (לקוטים) zu Pesach. 117, ed. Zolk. p. 10a). Dieser ר׳ יהודה ist kein anderer, als R. Jehuda b. Isak aus Paris, auch Sir Leon genannt (gestorben im Jahre 1224 nach שו״ת מהרש״ל — 29), zu dessen Schülern auch R. Moses aus Coucy, Verf. des סמ״ג gehörte. — Die Bemerkung Asulai's (ש״ה I, p. 17): ובחדושי שבועות להרמב״ן כ״י פ׳ שבועות הפקדון כתב דרבו רבינו נתן בן כהר״ר מאיר habe ich weder in den gedruckten חדושים zu שבועות noch sonst irgendwo bei Nachmani bestätigt gefunden.

Als Belege dafür, daß Nachmani sich mit der Arzneikunde beschäftigte, können außer שו״ת רשב״א Nr. 120 noch folgende Stellen angeführt werden: ושמעתי כי גם מורי הרב רמב״ן ז״ל היה עושה אותה צורת אריה לאותו חלי כמו שאמרת ולא חשש לכלום ש״ות רשב״א in den beiden gleichlautenden Nummern 167 und 825; gl. nach 413). —
לפי שבאותו מקום ב׳ עצמות ארוכים שקורין הרופאים קובר״י עליון וקובר״י שפל ונקרא בלשון ערבי זכ״ר והן ידועין בנתוח (חדושי רמב״ן zu Sabb. 92a.)

Für den Umgang Nachmani's mit christlichen Gelehrten ist folgende Behauptung beweisend: ואיני יודע בבירור מהו כרוסו ארגידא (χρυσάργυρον) ואכסנא פירכא ... וכרוסו שמעתי מפי חבר יוני כי הוא כוס של זהב בלשונם וארגידא הוא של כסף קרוב ללעז שקורין הכסף ארגינ״ט (חדושי רמבן zu B. Batra 8a.)

Die chronologische Aufeinanderfolge der halachischen Schriften Nachmani's läßt sich nicht mit Gewißheit angeben; man geräth durch dessen eigene Citate in einen Zirkel, da er sich in einer Schrift auf die zweite als eine bereits fertige bezieht und in dieser zweiten wieder die erste als schon bekannt voraussetzt. Dieser scheinbare Widerspruch läßt sich nur dadurch erklären, daß mehrere Schriften zu gleicher Zeit vou Nachmani ausgearbeitet wurden und daß also z. B. erst ein Theil des Tractats יבמות commentirt war, als schon mit dem Tractate קדושין begonnen wurde, so daß eine gegenseitige Beziehung in diesen Tractaten Statt finden konnte. In einigen Schriften jedoch finden wir Anhaltspunkte für eine genauere Fixirung der Abfassungszeit. Was sich mir annäherungsweise ergeben hat, habe ich in Folgendem zusammengestellt:

Für die älteste halachische Schrift Nachmani's halte ich das

1) ס׳ מלחמות ה׳. Nachmani sagt es selbst in der Vorrede zu den השגות zum ס׳ המצות des Maimuni, daß er schon in seiner Jugend angegriffene talmudische Größen gegen ihre Angreifer

vertheidigte, was sich nur auf das ס' המלחמות und das diesem der Zeit nach folgende ס' הזכות beziehen kann. Seine Worte lauten: ואני הקטן בשבטי הדל באלפי. הייתי בימי חרפי. ואשמעה אחד קדוש מדבר. זהב ורב פנינים חבר. והנה אחד השרים הראשונים מתגבר. לנתוש ולנתוץ להאביד ולשבר. לבשתי קנאות וה' אלהים צבאות. נתן לי אונים לשמוע ועינים לראות. בינותי בספרים אשר חברו. הקשבתי ואשמע לא כן ידברו. ורוח בטני הציקתני וכו'.

Außerdem bezieht er sich in den meisten seiner übrigen halachischen Schriften ausdrücklich auf die Milchamot, so im ס' הזכות (zu וכבר דברתי עליה בס' מלחמות ה': יבמות פ' רבן גמליאל), im ס' תורת האדם (ed. Ven. p. 57b: ובבר פירשתי טעמיהם וראיותיהם בס' מלחמות ה' והדברים עתיקים), in den לקוטים zu Berach. 48a. und R. hasch. 26b, in den חדושים zu Jebam. 82a, B. Bat. 175b, Nidda 29a, Schebuot 25b und 33b, Sabb. 8a und 39a, Ketub. 87a. —

Den Milchamot folgen wahrscheinlich der Zeit nach zunächst 2) die Ergänzungen zu den הלבות des Alfasi, die sowohl in den neueren Alfasi-Ausgaben als auch besonders gedruckt sind und zwar: a) הלכות בכורות וחלה mit dem Commentare des R. Jomtob. Algazi. Preßb. 1836. Die הלבות בבורות werden schon von רשב"א und ר"ן mehrmals citirt. (Vgl. ש"ות רשב"א Nr. 427: ומורי הרב רמבן ז"ל בתב עליו בהלכות בכורות שחבר, ferner ibid. No. 200, 679, 758; R. Nissin zu Alfasi auf פסחים פ"ב p. 142b). — b) הלכות נדרים, unter dem Titel ס' אשי ה' mit den kürzeren הלכות des רי"ף, mit den Commentarien des ריטב"א und נמוקי יוסף gedruckt Preßb. 1838. Beiden Werken geht ein Nachmani zugeschriebenes 25zeiliges aramäisches Gedicht voran.

Die הלכות נדרים nennt Nachmani selbst in seinen חדושים zu Aboda S. 73b: ועוד יש לי תרוץ אחר ובתבתיו בהלכותי במס' נדרים. R. Salomo b. Adereth citirt sie einigemal in seinen Commentarien zu נדרים 40a, 82b und öfter, R. Nissim zu Alfasi auf שבועות פ"ג.

Nach diesen an Alfasi sich anlehnenden Arbeiten dürften wohl 3) die חדושים zu שבת folgen (erschienen unter dem Titel אוצר נחמד aus einer florentinischen Handschrift. Preßb. 1837). Nachmani bezieht sich in ihnen bloß auf die Milchamoth und auf einen Commentar zu Menachoth (?), (p. 25b: וכבר פירשתי השמועה יפה בםם' מנחות). Diese חדושים werden von Nachmani ausdrücklich genannt in den Scholien zu Jebam 62b, 103b, zu Nidda 54b, zu Schebuoth 2a.

Mit größerer Gewißheit läßt sich die Abfassungszeit der 4) חדושים

zu Aboda Sara (mit den Scholien zu Maccot und Schebuot und den לקוטים zusammengedruckt Zolkiew 1828) bestimmen. Sie enthalten bereits Hinweise auf die Commentarien zu Jebam. (auf p. 36 b) und auf die הלכות נדרים, sie sind aber nichts desto weniger vor dem Jahre 1223 entstanden; denn Nachmani bemerkt in ihnen am Schlusse einer größeren Scholie über Schemitta und Jobel (zu A. S. 9 a), daß nach den vorhergehenden Berechnungen das Jahr 1223 ein Schemittajahr sein werde: ולפי חשבון זה תהיה שנת ארבעת אלפים תתקפ״ג שנת שמטה, wobei er natürlich nur an das der Abfassungszeit am nächsten liegende Schemittajahr denken konnte. Zacuto's Bericht, daß Nachmani seine schriftstellerische Thätigkeit schon im sechzehnten Jahre begonnen habe, braucht uns nach dieser Wahrnehmung nicht weiter zu befremden. Die obige Berechnung des Schemittajahres ist auch von R. Samuel hasardi in das ס' התרומות (Schluß des 45 ten שער) aufgenommen worden, ohne daß Nachmani als Gewährsmann genannt würde, es heißt blos: וכן קבלה בידינו, und hieraus offenbar machten Zacuto und Asulai die irrthümliche Folgerung, daß R. Samuel hasardi תתקפ״ה gelebt habe. Die חדושי ע״א werden schon von R. Salomo b. Ad. (Rga. Nr. 53) citirt.

Zwischen den obengenannten Commentarien und den Glossen zu Maimuni's ס' המצות, der letzten halachischen Schrift Nachmani's, liegen 5) alle seine übrigen חדושים, die, wie schon oben bemerkt wurde, chronologisch nicht untergebracht werden können, da in einzelnen Tractaten bald auf eine bereits erklärte, bald auf eine noch zu erklärende Stelle des anderen Tractates hingewiesen wird: a) zu ב״ב (gedruckt Prag 5495). In denselben bezieht sich Nachmani, auf die חדושים zu Ab. Sara (2 a), zu Schebuot (56 a), zu Jebam. (58 a, 110 a) zu Kidd. (77 a), zu Gittin (150 b, 175 a), zu Ketub. (32 a, 34 b, 49 b, 134 b) und auf die für uns verlorenen Novellen zu B. Mezia (2 a, 5 b, 62 a, 105 b, 143 a, 167 a). Als Anhang zu diesen Chidd. sind die mit denselben zusammengedruckten דיני דגרמי zu betrachten, wie dies Nachmani selbst an einigen Stellen sagt: ובדיני דגרמי אפרשנה בסוף זו המסכתא (zu B. Bat. 26 a); ומה שיש לדקדק בה בדיני דגרמי כבר כתבתיו במקומו (zu B. B. 2 a); ולא אאריך בכאן בדיני הגרמות אבל בסוף זו המסכתא אכתוב הכל מפורש במקום אחד שלא להפריד דברים מחוברים ושלא לצאת משטת רבותינו בכאן (zu B. B. 22) וכבר אספתי דיני דגרמי אל מקום אחר ובררתי הענין יפה לפי דעתי (zu Ketub. 34 a). —

b) zu יבמות, unter dem Titel ס' תולדות אדם gedruckt in Homburg vor der Höhe bei Johann Philipp Helwig שנת ש"ר, in welchen Nachmani seine Novellen zu Nidda (5 b), Schebuot (16 a), B. Bat. (46 b), Kidd. (20 b, 55 b) und Ketub. (67 b) citirt. — c) zu קדושין (zusammen mit den חדושי שבועות לר"י בן מיגש und den חדושי ע"א לריטב"א Prag 1826, enthalten bereits Hinweise auf Nachmani's Novellen zu B. Bat. (17 b, 27 b, 49 a), Gittin (16 a, 59 b, 60 b) B. Mez. (26 a, 28 a), Jebam. (62 b, 68), Ketub (65 a), Nidda (79 a) und zu den bloß in Bruchstücken vorhandenen, mir aber nicht vorliegenden חדושים zu Chullin (14 a, 39 a). — d) zu כתובות, unter dem Namen des רשב"א gedruckt Metz 1765 und in den חמש שטות להרשב"א, aber entschieden Nachmani angehörend, da der Verfasser in denselben unter Anderem zu 87 a sich auf ס' המלחמות beruft. Vielleicht dürfte folgende Bemerkung des Verf. darauf hinweisen, daß sie unter mohammedanischer Herrschaft geschrieben wurden (zu 8 a): ונהגו העם לברך ז' ברכות בע"ש שהוא יום א' במקומותינו ובשבת כשבאין מבהכ"נ וכו'. In denselben beruft sich Nachmani auf seine Commentare zu Sabb. (31 a, doch heißt es zu 6 a: ובמס' שבת אבאר בס"ד), Scheb. (12 b, 18 a), B. Mez. (17 b, doch zu 16 a: ובפ' שנים אוחזין אפרש דעתי), Gittin (19 a). Jebam. (29 a, 43 b, 58 b), Kidd. (24 a, 31 b, 40 a, 55 a, 58 b), B. Bat. (81 b, doch wird zu 21 b, 43 b, 56 a auf die noch zu vollendenden Chidd. zu B. Bat. hingewiesen). — e) zu גטין, zusammen mit חדושי נדה להרמב"ן im ס' חמשה שטות, in welchen Nachmani bereits als bekannt voraussetzt seine Chidd. zu Chullin (2 b, 23 a, 61 b), Jebam. (41 a, 46 b), B. Bat. (56 b, doch zu 24 b: ובפ' גט פשוט אפרש בס"ד). — f) zu נדה, in denen der Verfasser anführt, seine Chidd. zu Ab. Sara (15 b), Jebam. (32 b, 49 b), B. Bath. (43 a), Sabb. (54 b). — g) zu שבועות, in welchen Nachmani sich auf die Milchamot (25 b, 33 b), auf die Chidd. zu B. Bat. (17 a), Maccot (20 b, 34 a), Kidd. (24 a), Sabb. (2 a), Gittin (26 b), Ketub. (33 a) und B. Mezia (38 b, 44 a) beruft. — h) zu מכות, enthalten bereits Hinweise auf die Chidd. zu Chullin (5 b), B. Bat. (6 a, 18 a) und Jebam. (13 a).

6) Die לקוטות können, da sie eben nur zu einzelnen Abschnitten oder Stellen vorhanden sind, nicht genau bestimmt werden. Sie erstreckten sich über einzelne Theile der Tractate, ברכות, ערובין, מגלה, שקלים, סוכה, יומא, ר"ה, תענית, und Nachmani citirt in ihnen seine Milchamot und seine Chidd. zu Gittin (zu Taan. 22 b). Unter dem Namen לקוטות werden sie schon von R. Nissim im Al-

fasicommentare zu Sabb. p. 12a, zu Pesach. p. 135a, 138b, zu Taan. p. 174b und zu Moëd K. p. 282a angeführt.

7) Das ס' הזכות, mit den חדושי מכות und den חדושי פ' זה בורר Livorno 1745 (die letzteren auch bei חדושי סנהדרין לר"ן), in welchen Nachmani sich auf die Milcham. und auf die Chidd. zu Jebam. (Nr. 53 zu פ' השולח) bezieht. רשב"א und ר"ן citiren schon das ס' הזכות, ersterer in seinen Chidd. zu Jebam. 31b: וזו מתשובת הרמב"ן נר"ו שהציל את רבינו ז"ל בס' הזכות, letzterer im Alfasicommentare zu Gittin p. 191b.

8) Die kleine Abhandlung über דיני חרמי צבור, am Schlusse des תשובות הרמב"ן und auch besonders gedruckt, habe ich bis jetzt wenigstens in keinem älteren Werke als in den Nga. des R. Joseph Kolon (שו"ת מהרי"ק Nr. 37 und 182) erwähnt gefunden. — Ob die von רשב"א im תורת הבית (p. 52b, Wiener Ausg.) citirten נמקי הרמב"ן eine selbstständige Schrift ausmachten, vermag ich nicht zu entscheiden.

9) Daß die Nachmani zugeschriebenen Responsen zum größten Theil nicht ihm, sondern dem רשב"א und Anderen angehören, ist bekannt, daß Nachmani jedoch Gutachten hinterlassen hat, bezeugen רשב"א und ר"ן, ersterer in ת"ה 51a: הרמב"ן ז"ל כתב בתשובה, letzterer im Alfasicommentar zu Ketub. p. 105b und 119a.

10) Das ס' תורת האדם enthält ebenfalls keinen Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit, es enthält blos an einer Stelle (p. 57b) einen Hinweis auf die Milchamot.

11) Die letzte halachische Schrift Nachmani's dürfte wohl in den השגות zu Maimuni's ס' המצות zu suchen sein. Er verfaßte sie, wie er selbst an zwei Stellen angiebt, im Greisenalter: והיום כאשר ורחו על פני כוכבי וקוני הראני ה' והנה לפני מאמר וספר וכו' (Vorrede und am Schlusse der Glossen, p. 120a[1]). Nachmani bleibt hier streng bei seinem Gegenstande und nimmt nicht ein einziges Mal Veranlassung, sich auf seine früheren halachischen Schriften zurückzubeziehen.

In den halachischen Schriften Nachmani's werden vorzüglich folgende Autoren und Schriften berücksichtigt:

1) Alte Mischnatexte mit Randglossen: וכן מצאתי בגליוני משניות ישנות של ארץ ישראל שפירשו לשון ספוק בלשון ערבי עדא רכבו עדא עלי עוד וכו' (לקוטים zu R. hasch 10a)

1) Der Wortlaut der Stelle ist schon Monatsschr. 7. Jahrg. S. 93 von mir angegeben worden.

2) Die שו"ת הגאונים, deren Echtheit er zuweilen in Zweifel zieht (Milch. zu סוכה 246 b: ואין לסמוך על התשובות הנמצאות אלא א"כ הורוקו) sehr häufig nur Werke der einzelnen Gaonim; so a) die ה"ג לר' שמעון קיארא, deren Verfasser er bald einfach ר' שמעון בעל הלכות (Milch. zu שבת 5 b, zu ביצה 189 a), bald ר' שמעון בה"ג (Milch. zu פסחים, 155 a) und bald ס' שמעין בעל הלכות ראשונות (Milch. zu שבת 46 a, zu סוכה 246 b, zu כתובות 92 a) nennt. In den Milch. zu שבת 17 b findet sich die Zusammenstellung: ובעל הלכות ראשונות ובעל הלבות גדולות. — b) die הלכות פסוקות למר יהודאי גאון (Chidd. zu קדושין 5 a, zu כתובות 91 b und sonst. Die Verbindung: בעל ה"ג ובעל הלכות פסוקות ist bei Nachmani sehr häufig zu finden, z. B. Milch. zu ברכות 40 b. c) das סדור מר ר' עמרם ראש מתיבתא in den Milch. zu ברכות 11 b 38 a, 40 b, eine תשובה לר' עמרם in den Chidd. zu ב"ב 125 b. d) Die Commentarien und Responsen des R. Nachschon Gaon (Chidd. zu ב"ב 136 a), des R. Saadia Gaon (der Danielcommentar im תורת האדם 108 a, das ס' המתנות in den Chidd. zu קדושין 23 b: שכן פסק ר' סעדיא גאון ז"ל בס' המתנות), des R. Chananel, R. Scherira, R. Samuel ibn Chofni (dessen ס' המתיבות in den Chidd. zu גטין 66 b) des R. Hai (das ס' מו"מ und die שערי שבועות häufig), des R. Nissim (dessen מגלת סתרים in den Chidd. zu שבת 24 b u. 82 a) und die שאלתות דר' אחא משבחא an zahlreichen Stellen.

3) Die הלכות des ס' שמואל הנגיד (Milch. zu מ"ק 293 b zu כתובות 85 a, zu ב"ק 11 a; Chidd. zu כ"ב 51 b).

4) Aeltere Poëtanim und poëtanische Stücke, Milch. zu יומא 222 b: אף בסדר עבודה הבבלי אשר מימי רבותינו כתוב בו פייסות וכן בדברי הפייט הראשון ר' אלעזר בר קליר ובקרובות הגאונים וחכמי הישיבות וכן ראיתי בקרובות הפייטנים הקדמונים (zu Joma 70 a לקוטים) ורבני ספרד האחרונים וכו' ולכל רבני ספרד כדעת הזו. — In den לקוטים zu Berachot schreibt Nachmani ein mehr als eine Foliospalte umfassendes Gebetstück ab. Ein Gebetstück des Salomo ibn Gabirol (תחת כסא בבודך מעמד לנפשות חסידיך) wird im תורת האדם 108 a und andere poetische Erzeugnisse jüdisch-spanischer Dichter in der unzweifelhaft Nachmani angehörenden תשובה an R. Jona (שו"ת הרמב"ן Nr. 244) citirt.

5) Die Schriften Raschi's, R. Nathan's, des R. Isak b. Giot (dessen הלכות in den Milch. zu ברכות 6 a, zu פסחים 150 a, 161 a und sonst), des R. Joseph ibn Megas, des R. Jizchak b. Malkizedek (תורת האדם 32 a).

6) Die Schriften Alfasi's u. z. a) die תשובות הרי"ף in Milch. zu Sabb. 66b, Chidd. zu B. Bat. 49b; b) die הלכות, von denen Nachmani das autographische Exemplar Alfasi's besaß. Nachmani beruft sich an verschiedenen Stellen seiner halachischen Schriften auf dieses Exemplar, so Milch. zu Ketub. 80a: לשון רבינו הגדול כאשר הוא כתוב בכל הנוסחאות הספרדיות וכבר זכינו לראותו בטהרת הקדש בהגהת כתב ידו ז"ל; Milch. zu Gittin 172b: וזכיתי בהלכה זו לנוסחא הראשונה מוגהת בטהרת הקדש מכתיבת המחבר ז"ל; Milch. zu B. Bat. 164b: אע"פ שנוסחי ההלכות מחליפין בכך אבל הגעתי בזה לנוסחא ראשונה מוגהת בכתב ידי הקדוש ז"ל; ib. zu B. Bat. 216a: משכתבתי זה אחר זמן זכיתי בהלכה זו לנוסחא ראשונה של ההלכה מוגהת בכתב ידו של הקדוש זצ"ל וראיתי בגליון שכתב בלשון הזה...., ferner in den Milch. zu B. Bat. 206b und Schluß des neunten Perek, in den Chidd. zu B. Bat. 52b, 53a und 128, im ס' הזכות zu פ' הכותב (Schluß Nr. 34.) zu פ' המגרש (Nr. 61) und in den Chidd. zu Ketub. 27b. Auf diese letzte Stelle hat schon Asulai (II, p. 34) hingewiesen. — Am Schlusse der Milcham. zu Chullin 210a gibt Nachmani die Jahreszahl eines alten Codex der Halachot Alfasi's an: ... אנו חפשנו בנוסחי ההלכות ומצינו בכל המדוקדקות והישנות שהגיעו לידינו הגירסא.... וכבר בדקנו על שהגענו להלכות ישנות נכתבו בקורטוב' שנת ד' תתפ"ג (1123) וכן מצינו שם הגירסא שלמה.

7) Die Commentarien und Responsen des R. Abraham b. David; die Schriften seines Schwiegervaters ר' אברהם אב"ד, Chidd. zu Schebu. 37a, zu B. Bat. 18a, 23a, 36a) den er in den Milcham. zu Jebam. 25b einen אדם קשה כברזל nennt; die הלכות des ר' יהודה הנשיא אלברגלוני (dessen ס' השטרות in den Chid. zu B. Bat. 9a), die Schriften des R. Ephraim, Maimonides, R. Jacob Tam, R. Isak ben Abbamari (in den Chidd. zu Sabb. 94b; Chidd. zu Gittin 13b: וכן מצאתי בס' עטור סופרים. Daß das ס' העטור und עטור סופרים identisch sind, behauptet Asulai (II, y, 10) und des רשב"ם.

8) Die Tosaphisten, die er in dem Vorworte zu דיני דגרמי außerordentlich hervorhebt, unter denen namentlich ריצב"א und ר"י הלבן (Chidd. zu Ketub. 42b).

9) Das ס' יראים des R. Elieser b. Samuel aus Metz in den Chidd. zu Kidd. 22a, zu Sabb. 65b; das ס' המאור und ס' הצבא des R. Serachja halewi und das ס' התרומה des Baruch b. Isaak aus Worms in den לקוטים zu Erubin (in den Chidd. zu Ab. Sara 33b ist für ס' התרומות wahrscheinlich ס' התרומה

zu lesen; die Chidd. des ר' משה בן יוסף in den Chidd. zu Gittin 5a, zu Sabb. 93a, 122a, 143b. Von den Zeitgenossen werden namhaft gemacht: החכם הגדול ר' קשה בר חסדאי מפולניא שיהיה ויאריך ימים כתב (Chidd. zu Gittin 7b) und R. Meir halewi: בילדותי נתקשה עלי.... והוצרכתי לשאול מן הרב ר' מאיר הלוי והשיב וכו'. Mit diesem R. Meïr halewi ist nach einer mir mündlich gemachten Mittheilung des Herrn Dr. Graetz der in der תשובה an R. Jona (Rga Nr. 248) genannte: ר' מאיר אלמושרין wahrscheinlich identisch: וכבר כתבתי זה בס' המצות תראהו משם הנה הוא ביד השר הגדול ר' מאיר אלמושרין ירום הודו (wo אלמושריף = span. Almoxarife — k. Schatzmeister, Zolleinnehmer vom arab. مُشَارِف zu lesen ist).

Von den Schriften der mystischen Literatur werden außer den im שער הגמול vorkommenden noch an einer Stelle der Milchamot (zu Berach, 48b) die Hechalot des R. Ismaël genannt: חכם גדול מכיר בהן ובמראה פרצופותיהן שיש בהם מדות הללו והיא חכמתו של ר' ישמעאל דהיכלות ודהכרת פנים.

Da die Milchamot, wie wir gesehen, zu den ersten Geistesproducten Nachmani's gehören, so ist diese Stelle für die Erhärtung des Umstandes, daß Nachmani sich, nicht wie gewöhnlich angenommen wird, erst im Alter, sondern schon in früher Jugend mit der kabbalistischen Literatur bekannt gemacht hatte, von Bedeutung.

Als eine gewiß nicht ganz unnütze Zugabe zu diesen Nachträgen dürfte den Literatoren das folgende „Sendschreiben Nachmani's an die französischen Rabbiner in Betreff der maimunischen Schriften" erscheinen, das in den bisherigen Ausgaben corrumpirt ist und das ich aus einer freilich nicht ganz fehlerfreien, doch gerade in den Hauptstellen richtigen Handschrift der Seminarbibliothek (Cod. Saraval XXXVIII) hiermit neuerdings veröffentliche. Das Manuscript ist an einigen Stellen wortkarger als die Ausgaben, an anderen aber ausführlicher und ich habe deßhalb die Varianten aus der in dem Sammelwerke תעלומות חכמה des Joseph del Medigo (Basel 1619) befindlichen, ziemlich brauchbaren und der in der Brünner Edition der maimunischen Briefe enthaltenen, ganz verstümmelten Ausgabe des Sendschreibens dem einen Textabdrucke beigefügt. Erstere ist der Abkürzung wegen mit a, letztere mit b bezeichnet. Der aufmerksame Leser wird hierdurch in den Stand gesetzt, durch Vergleichung den richtigen Text zu combiniren:

אגרת שלחה הרמב״ן ז״ל לחכמי צרפת זכרם לב׳ על אודות ספרי הרב הגדול הרמב״ם ז״ל למה שהבינו מהם לדעתם דברים אשר לא כן.

טרם אענה אני שוגג · עוד אדבר ולבי מפני היראה מתמוגג[1] · ינתקו מורשי המחשבה וארשת השפתים · והקולמוס והמגלה ינועו בין הידים · כאשר ינוד הקנה במים · בשמעי אריות שואגים ממעונותיהם · לביא וליש מהם · רעם שרים[2] בתרועה[3] · חובטים במקל ומכים ברצועה · ולכבוש[4] כל באי עולם תחת רגלי כבודם · טול מקל והך על קדקדם · ובעופפם חרבם על פנינו · חרדו רעיונינו · ונבהלו עשתונותינו · ואיך יוכל להיות[5] נכוחות. ומה ישיב על תוכחות · עבד נבזה בעיניו נמאס[6] לבו בקרבו המס ימס · פן תאכלנו האש הגדולה · והשלהבת העולה · כי דברי תורה שמחים בהם כנתינתם מהר סיני בהיות עסקן בה[7] לשמן · ובאתד די זקוקין די נור ובעורין דאשא מאן מעיל פותיא[8] לתמן · ואם אמנם יסתיר פניו · מהביט[9] רעיוניו · אחרי המראה נגוהים[10] · כי שם נראו[11] אליו האלהים · האלהים האדירים המכים בכל מכה במדב״ר · ואש תאכל מפיהם · גחלים בערו מהם · ודמות רקיע נטוי על ראשיהם · וגובה להם ויראה להם · וכבוד אלהי ישראל על ראשיהם · ואדע כי כרובים המה הפורשים על המוני · וסוככים על ארון ברית י״י[12] · המה הפנים הנראים במרכבה · והמה האותות בצבא · הם ראשי העמודים · הם נשיאי המטות הם העומדים על הפקודים[13] · ובהנשאם מעל הארץ ינשאו האופנים לעומתם · ומי מכלכל את יום בואם ומי העומד בהראותם · אף כי אנכי אענם איסרם אשמיעם[14] · ודרך תבונות אודיעם · ואני כנמלה · ואין בלשוני מלה · בזוי עם ותולעת · לא למדתי חכמה ודעת · ואיכה על האיתנים מוסדי הארץ נגביר חיילנו · ואפי׳[15] חברות אין עלינו · רק לפקוח עינים · ולהטות למוסרם אזנים · ולבי וכליותי אשתונן · ועדיהם אתבונן · אקח[16] מפיהם תורה · מפי ספריהם מוסר · מפי כתבם מורא[17] כמורא שמים שכבר הוקש לכבוד המקום כבודם · הרחק מאד מאדם · רק כמלאכי עליון · הלובשים צדקה כשריון אשר[18] להם נקיון · מלידה ומבטן ומהריון · דטבלין ומדכין בנהר דינור ושביבוהי · ודי מדרהון עם בשרא לא איתוהי · כהם כרבותי[19] עוטים רצון שמים לובשי הדרו · גבורי כח עושי דברו · הם אות לכל הנראות[20] · ועליהם נקרא אלהי הצבאות ·

---

1) b: התמוגג 2) b: ותרועה 3) a u. b: ותרועה 4) b: לכבוש 5) a u. b: לדבר 6) a u. b: ונמאס 7) a u. b: בעסקם בהם 8) a u. b: פתיא אוכמא 9) a u. b: מהבינו 10) b: נגהים גדולים בערו מהם. Die folgenden Worte fehlen bis ודמות 11) a: נגלו 12) Die Worte וסוככים bis י״י fehlen in b, dagegen ist hier in a u. b eingeschaltet: ראיתי ועמהם המונים רבי התחכמונים 13) Der Satz ובהנשאם bis לעומתם ist in b ausgelassen. 14) b: בשמעם 15) a u. b: תורת חברות 16) b: רוח 17) b: מורה. Hierauf fehlen einige Zeilen bis הנני הקטן בשבטי; a: מורא · מורא 18) a: אשאל 19) a: בהם ברבותנו 20) a: לבעלי הנבואות.

והנני הקטן בשבטי· הדל באלפי· לא אמנע עטי· ולא אחשוך פי·
לובש איסה עוטה[1] רתת וזיע כורע על ברכים וקודה[2] על אפים·
השתחויה זו פישוט ידים ורגלים· ארון לפניהם בקרקע[3] אשיב כהלכה
ואשאל כענין· ואם ידעתי גדולתם בחכמה ובמנין· והדין אשר דנוהו·
ידעתי כי בצדק ישפטוהו[4]· ומת התלמיד שיבא[5]. את אשר כבר עשוהו·
רק אנוכי היום כקטן השואל פסוק[6] מפי המלמד· והתלמיד[7] אשר
לעמוד על דעת רבו חומד· ואין הבישן למד· והסירותי מסוה הבושה
מעל פני· ואשים דברי רבני צרפת לנגד עיני· בתורה שבכתב ובתורה
שבעל פה· אשר בם כל תלמיד עלפה· להשיב קושיות ולרבות הויות·
ישאלו האותיות[8]· ובהקשותי[9] על גזרותיהם· ובהשיבי[10] על דבריהם·
אשאל מה ואיך ולמה· ורוחי רוח נדיבה ממקום אהבה נושבת· לא
רוח זרה ותלונת מחשבת[11]· רק כשואל אזנו למלמדו קשבת[12]· והחפץ
בלבו להבת שלהבת[13]· פנים מצהבת[14]· כי מלאתי מלים· וכאובות חדשים
נבקעתי· ולשוני בחכי תדבק[15]· לא ממני תטוף[16] ולא ידעתי· הורוני
רבותי ואני אחריש· מוסר שפתיכם ולא אמיש· כי תלמדוני דינכם
וצדק גזרתכם תודיעוני[17]· ומשפט אמת אשר הרצתם תשמיעוני· ואם
צדקתכם כשמש בחצי השמים· ומתוק לאור וטוב לעינים· טח[18] מראות
עיני ולבי מהשכיל· קטן מהכיל· חכמתכם הגדולה· אשר רחבה ונסבה
למעלה· אל נא רבותי כבהמה תחשבוני· כתבנית שור אוכל עשב אל
תראוני· כתובו לי מאיזה טעם דנתוני[19]· לא לאוסופי על דינייכו אלא
דכגון הא ודאי צריך לאודועי· ואחר שלא זכינו מפה אל פה· לתשובתכם
אצפה[20]· לדעת קשט אמרתכם מפי ספריכם נתחנן· כי המדינה הזאת
משובשת בגייסות· ולא אפשר למיתי קמי רבנן· רבותינו הצרפתיים
תלמידיכם אנו ומימיכם אנו שותים· הגיעונו דבריכם נדון בהם· ואין[21]
כחולקים עליהם· אלא כמו שאמרו בירושלמי לית ריש לקיש מתרים
לקביל ר' יוחנן בגין למפלג עלויה· אלא בגין לאפוקי עובדא מניה·
ועל הענין הזה ועל הדרך הזה[22] אשאל מלפני כבודכם· אוין עד
תבונתיכם· אחרי הדברים והאמת· בראותי עצתכם הטהורה נסכמת·
ועדתכם הקרושה חותמת· בל גודרי פרץ· ופחות הארץ· כל נביא כל
חוזה· כל מזה וכל בן מזה[23]· כל ארץ צרפת רבניה ושריה[24]· שופטיה[25]
פנת שבטיה· כלם יסכימו[26] לנדות ולהחרים· על כל איש אשר ידו
ירים[27]· להגות בספר מורה הנבוכים· ובספר המדע· קרנו יגדע· כי

---

1) Fehlt in b. 2) a u. b: וקידה 3) am Rande des Ms.: נר' דטעות
4) a u. b: שפטוהו 5) a u. b: אשר יבוא אחריהם 6) fehlt in b. 7) a u. b: ובתלמיד 8) b: אותיות 9) b: ובהקשות 10) b: ובהשיבו 11) b: מחשבתי 12) b: כשאול אזנים למלמדי קשבת 13) b: להבה ושלהבת 14) a u. b: מצרבת 15) a: תדבר 16) a u. b: תטיף 17) b: בצדק גזרתכם 18) b: וטח 19) b: דנתם ועל הדרך הזה ועל הענין
20) a u. b: נצפה 21) a u. b: ואין אנו 22) a u. b: ועל הדרך הזה ועל הענין
23) Von כל גודרי פרץ bis hierher fehlt in b. 24) b: רבנים ושרים 25) שופטיה fehlt in a u. b. 26) a u. b: הסכימו 27) b: הרים.

בם הסקיימם אחת דתו להמית[1]· עד אשר יגנזו גניזה עולמית· זה
טופס דבריכם מעט מהרבה· ניצוץ מן המדורה הגדולה אשר לא תכבה·
ולמה קדישי עליונים פרשתם לרוב הקהלות רשת החרם· לא שלחתם
לכלות קוצים מן הכרם· רק[2] לקטוף עוללות ואשכול· להשחית הכל·
כי חתנו הארץ הלזו לשמה· ולבז רכושם[3]· לשאל באלה נפשם· ולא
נתתם כבוד לרב הגדול ז"ל· אשר בנה בתלמוד מגדול· מגדל עוז שם
ה'· ומקדש להמוני· המון עמי הארצות· העולים בפרצות· ובית תלמודנו
השמם· שממות עולם יקוממ· בכל גלות החל הזה בספרד ובארץ
המערב· ואל המזרח ואל הצבי היה מושיע ורב· כמה נדחי אמונה[4]
קבץ· כמה בתי מדרשות[5] רבץ· לכמה רעבי תושיה לחמו[6] נתן מימיו
נאמנים· וכמה אפיקורסים ומגלי כנגד תלמודנו פנים· השיב[7] בדבריו
הנכונים· ואם אתם בחיק האמונה אמונים· שתולים בחצרות הקבלה
דשנים ורעננים· הלא תשיתו לב ליושבי הקצוות· כי השיב[8] לבצרון
אסירי התקוות[9]· השביעם באמונתנו ובקבלתנו נפשם רוות[10] תחת אשר
מלאו כרסם מהבלי היונים· והאכילו בטנם הוות[11]· ועלינו בפיהם היה
חוטר גאוות[12]· ילעיגו בשפה לנפשות הבוטחות ולנשמות המקוות· יניעו
ראש לתורה· כי אין טעם לעבודה[13]· ואין ריח למצוות· בדרכי תורתנו
לא העמיקו[14]· ובילדי נכרים יספיקו· ולולי מדברי הרב הגדול ומפי
ספריו חיו· ונפשותם מדשן חכמתו ירויו· ובאהלי תעודתו ישליו· כמעט
רגליהם נטיו· הלכם גאוני התלמוד הטריח עצמו והוא כמוכרח ואנוס·
לבנות ספר מפני פלוסופי יון שמה לנוס· לרחקה[15] מעל ארסטו וגלינוס·
השמעתם דבריהם· אם טעיתם אחרי ראיותיהם· לא אליכם רבותינו·
הביטו וראו אם יש מכאוב כמכאובנו· כי חגלו[16] הבנים מעל שלחן
אביהם· ויתגאלו בפתבג העמים וביין משתיהם· ויתערבו בגויים וילמדו
מעשיהם· אף כי חרב השמד אשר בעונותינו הרבים שרד[17]· בגלות
ירושלים אשר בספרד· והותר לקרובי המלכות ללמוד חכמה יונית·
להבין במלאכת הרפואות· לשער[18] מדה ולדעת כל תבנית· ויתר החכמות
ותחבולותם· לחיות נפשם בחצרי מלכים ובטירותם· אף כי אלה חכמות
מותרות· ורבותינו ז"ל הזהירונו בהן וצונו עליהן· וכאשר אבדו ספרי
חכמותינו· באבדן מולדתנו· והוצרכנו ללמוד בהן מספרי היונים· והעמים
השונים· נמשכו הלבבות אחרי המינות[19]· התחילו בשבח וסיימו בגנות·
והנה שם הרב הגדול ז"ל ספריו כתרים לפני הפורענות· מגן הוא לחצי
קשת בני יון החוקקים חקקי און· להעלות הטובעים בבור שאונם[20]

---

1) Dieser ganze Satz ist in b ausgelassen. 2) Von לא שלחתם bis hierher fehlt in b. 3) a: לבז ולשמה רכושם b: לבח ולמשיסת רכושם 4) b: חכמה 5) a: מקדשות 6) לחמו fehlt in b. 7) Die Worte וכמה אפיקורסים bis השיב fehlen in b. 8) b: תשוב 9) a u. b: אסידי התקות ומוכרחי התאות 10) b: הרוות 11) b: הזות 12) Der ganze Satz ist in b ausgelassen. 13) a u. b: לעבירה 14) a u. b: יעמיקו 15) a: לרחקם b: לרחוק 16) a: גלו 17) Die Worte ויתגאלו bis hierher fehlen in b. 18) a u. b: לשער כל מדה 19) b: היונים 20) b: שאון.

מטיט היון· והנראה לכם מן הספר ההוא בפרקיו וחלקיו· כי לקרב
רחוקיו[1]· נטה מן הקו· בעקבי הפלוסופיא יצא· ועל דלתי החכמה ההיא
בקש[2]· קשה בעיניכם שרחה את אויביו בקש· ולמה פלילי צדק לא
נתתם[3] מחסום לפי ספריכם· ולא תשלחו רסן ענותכם[4] על פני אמריכם·
ללמד עטכם דבר כן[5]· וונות מפרכסות וו לזו תלמידי חכמים לא כל
שכן· כי אמרתם באזנינו· וקול מלין נשמע[6]· להם עין קהלותינו דמע
תדמע[7]· באמרכם יש לנו גדול ממנו נעשה צדוקי· הנה ואת לא צדקתם
אענכם· מדוע רבותינו את הרב הגדול ממעשיו תפריעו· וצדיק בביר
תרשיעו· הלא שאלתם עוברי דרך· המאריכים לשון המפליגים מליצה
הנושאים המשל (בערך)[8]· בתהלת הרב הגדול· במעלת חסידותו· בחקת
אמונתו· בעצם ענותו· בגדולת יחוסו· בנדבת כיסו· במעשיו הנפלאים·
במיליו הנוראים· בהיותו ביראת אלהים דבק· חושק בתלמודנו· ונושק
בדברי רבותינו ומחבק[9]· הם מחמד עינו ומחמל[10] נפשו· עטרת לראשו·
אם ראיתם ספריו· אם דקדקתם בחבוריו· השמעתם אותו מבעט באסורין
בקלין ובחמורין· אם השמיט כל תקנה וגזרה· ולא עשה סיג לתורה·
אם העלים עינים[11]· מערובין וידים· אם שכח עומר בגורן· בעוף וגבינה
הנאכלין באפיקורן· הלא החמיר בהן ויותר מן הדין· לא לכם רבותינו
ונאותנו הקל[12] ראש כנגד המורה· מי הכה הצדוקים אשר היו כגבורים
בוסים· מי נתן הביתוסים לשוסים[13]· והוציא אדיריהם מחצר מלכות
מצרים· מפחדו יגורו ומשאתו חרדים· ורבים מעמי הארץ מתיהדים·
כי נפל פחד הרב ו"ל עליהם[14]· והנני מעיד עלי לפני רבותי שמים
וארץ· כי שמעתי ממגידי אמת שבכל ארצות מלכות תימן· קהלות רבות
וגדולות עוסקין בתורה ובמצות לשמן· והיו מזכירים שם הרב ז"ל בכל
קדיש וקדיש בחייכון וביומיכון ובחיי רבנא משה[15]· מאשר[16] האיר
עיניהם בתורה· והעמיסם[17] בקרן אורה· לבטל מהם גזרות קשות וכובד
חמס· כי היו כטיט חוצות מרמס· ומעליהם עול המלכות הרים· ויחלו

---

1) b: רחוקים 2) a u. b: ועל דלתי החכמה נקש 3) a u. b: תתנו 4) Die vier letzten Worte fehlen in b. 5) b: ללמור אתכם רבריכם 6) a u. b: כי אמרתם באזנינו בגאוה ובת מלין רלא נשמע (b: האמר) 7) Hier sind in a folgende Zeilen eingeschaltet: הוצאתם עתק מפיכם רברים הנראים לקנאה ושנאה נאמרין· אסור לשומען אף כי לאומרן ב"ש לכתבם שכתבתם ואמרתם על איש הקדוש ההוא· בכל גלות צרפת וספרד לא קם במוהו· המורה גם יורה· מי כמוהו מורה· בכל מיני חכמות בקי· ובכל חבוריו וספריו קב נקי· פערתם פה לבלי חק· והעתרתם ברברים נשמעים למרחוק· באמרכם על הגאון יש לנו גדול ממנו נעשה צדוקי· הנה ואת לא צדקתם מענכם· לא רברתם נכונה בעבד ה' ואוכיחכם ואערכה לעיניכם· כי לא אשא פני איש· להשיב על זה אמהר ואחיש· ואל ארם לא אכנה ואל הגאון ומוראו אקנא· מדוע את הרב ממעשיו תפריעו וכו'; in b dasselbe mit einigen Abweichungen. 8) Dieses im Ms. fehlende Wort habe ich aus a u. b eingeschaltet. 9) a u. b: דבק וחושק· ובתלמודנו נושק· אוהב רברי חכמים ומחבקן 10) a u. b: ומחמד 11) a u. b: עיניו 12) רבותינו להקל 13) In a u. b folgt hier: הלא הרב ז"ל כי היה ה' עמו והוביש רוכבי סוסים 14) In a u. b folgt hier: ונתחזק מוראו על כולהם 15) a u. b: משה בן מיימון 16) a u. b: אשר 17) a u. b: והעמידן

מעט ממשא מלך ושרים[1]· וקהלות כאלה[2] בשמעם את דברי האלה
היוצאת הלא יפרקו עול המורא· ויגלו פנים בתורה· להתרים כנגד רבני
צרפת ידברו ויגזורו[3]· ואיש את רעהו יעזורו· לאמץ מתנים לאמץ כח
מאד[4] על דברי הרב וללומדי ספריו יאמרו חוק[5]· תעשה תורה כשני
תורות· וכל ישראל שתי כתות[6]· אלה יפשטו[7] בעמק יהושפט· ואלה
יבואו ונחו בנחלי הבתות· ושתו ישתו אשר אין משפטם לשתות[8]· והלא
אפילו לאנשי ביתו של אדם ועבדיו ושפחותיו הכנעניים ציוני רבותנו
שלא להטיל אימה יתירה שמא יאכלוהו דבר איסור· ואפילו בשלשה
דברים המוטלים חובה על הבית הצריכו למימרינהו בניחותא כי היכי
דלקבלינהו מיניה וזו ק"ו. שאין עליו תשובה[9] למזהיר את הרבים ומיסר
קהלות גדולות עם עצום ורב אשר בהם כמה הסידים. וכמה חכמים
שהכל חייבין בכבודם· הרבה משתים עשרה רבוא אדם· כ"ש וכ"ש
שהוא צריך לבוא דרך בקשה להוכיח במטו[10]. וליסר בנחת· ולואי[11]
שיהא בדור ראוי לקבל תוכחת· כי העזות פורחת· שובבה העם הזה
משובה נצחת· ואם תגזרו. דבר שלא יקבלו עליהם בחבה[12]· יהיה לרגלם
רשת למכשולם[13] סבה· ואין גוזרין גזירה על הצבור אלא א"כ רוב
הצבור יכולין לעמוד בה· ולמה רבני וגאוני· תבלעו נחלת ה'· והנה
אנו קבלנו גזרתכם· ונזהר מחרב פיכם· עד תחקרון מלין· ותשמעו
אמרים נכוחים· כי אין סביבותינו פחים· אין בארצותנו נודד כנף· ופוצה
פה[14] ומצפצף כנגד קבלתנו· אין פרץ ואין יוצאת ואין צוחה ברחובותינו·
ואמנם כי מבין ההרים מרכבה יוצאת אשר בה הסוסים. השחורים·
וחרב המחלקת בתוכם חזיתי· מעלה עשן כנגדי[15] ראיתי· והנה הרב
ר' שלמה שם ישר נכח[16]· כי ריב לחכם עם חביריו· ועם חכמי הארץ
יתוכח· ואנחנו לא ידענו קשט אמריהם· דבר מי יקום ממנו ומהם·
ואמת כי שמענו את הרב[17] מחזיק במדרשי רבותי' ואגדותן· שכל
הדברים יהיו[18] כהוייתן· בסעודה העשויה[19] מיין המשומר ולויתן· בגיהנם
וגן[20] ביתן· המחכה יראה והמכחיש לא יזכה לראותן· ויגל כמים משפט
וצדקה כנחל איתן· ועתה רבותינו הקדושים· קובלנו עליכם פרושים·
אם באתם לגדור בהם גדר ולהרים מדרכם מכשול ופוקה· יצא מפיכם
צדקה· כי אולי ראיתם צורך שעתם ולהניח מקום לשלום[21] דברכם
מהר· כאשר הראה אתכם בהר[22]· למה כללתם אותנו עמהם· להכנים

1) Im Ms.: משא מלך שרים 2) a u. b: האלה 3) ויגזורו fehlt in a u. b
4) a u. b: לחזק מתנים ולאמץ כח 5) In a u. b folgt hier: ותברק כמראה הבזק
להחזיק ידים ולהוסיף ישיבה עוד ולאמץ בה סאר 6) a u. b: חבורות 7) a u. b: ישפטו
8) In a u. b folgt hier: אלה יעמדו על גזרתכם ואלה לא יחושו על מעלת תורתכם
9) a u. b: עאכ"ו להזהיר את הרבים וליסר קהלות גדולות 10) a u. b: כ"ש וכ"ש שהיה
לא יחושו לחרם צריך לבוא במטו 11) Im Ms.: ולאוי 12) In a u. b folgt hier:
מגינכם ויאסרו לעיניכם אדרבה 13) a u. b: ולמכשול 14) Die zwei letzten Worte
fehlen in b. 15) b: בנגרם 16) a u. b: נוכח עמו 17) a u. b: (!) הרב הגדול
18) b: היו 19) a u. b: העתידה 20) a u. b: וגנת 21) a u. b: לשלוה 22) In
a u. b folgt hier: הוא מגדל סונטפישלי"ר המר ונמהר.

ארצנו בגזרת החרם והאלה[1]· מה לנו ולהם· וגבול נתן ה׳ בינינו וביניהם.
ואחרי שאין במקומינו מחלקת ולא שוד ושבר בגבולינו· אין אחריות
חרמכם עלינו· והנה קהלותינו חסים על כבוד הרב הגדול ומקנאים לו
קנאה גדולה לכבוד תורתו וחסידותו· ויקר תפארת גדולתו· לא מהיות
בינותינו[2] פוסחים על שתי הסעיפים· לסור מני דרך תלמודנו[3] ומני
ארח דברי רבותינו היפים· אל הבלי הגוים הפלוסופים· ואם[4] מורה
הנבוכים ירחיקו· ומדבר בענינם[5] שפתותם ידביקו· כי[6] לא ידעו דרכיו
ובנתיבותיו לא יעמיקו[7]· מה יאמרו לספר המדע· המכתב מכתב (אלהים)[8]
אשר העתיקו· מפתח לספרי הרב ותלמוד המבוא[9] לכל חבוריו סופר
דברי מצות ה׳ עשה ולא תעשה· מלמד לתלמידים כבוד ומורא· בהלכות
תלמוד תורה· יורה חטאים בדרך בהלכות תשובה[10]· ובלי קושיות והויות·
מפיק מרגליות· כי לא מצינו דברי תשובה בתלמוד רק מפוזרים ומפורדים
בין ההלכות ובין ההגדות[11]· ובכל חבורי הגאונים הראשונים והאחרונים·
לא ראינו אותם הענינים· דרושים לכל חפציהם ומזומנים· כאשר הם
מפורשים ומבוארים בספר ההוא הממולא בפנינים· מיוסד בספירים[12]·
ומחסרכם רבותינו הודיעוני· מה לכם ולספר ההוא· כי תורה היא וללמוד
אנו צריכים· ושמענו אומרים שהוא בעיניכם ככופר בדינה של גיהנם
מפני שאמר הנקמה שאין נקמה למעלה ממנה היא שתכרת הנפש[13]
ההיא עונה בה· ואני הצעיר לא האמנתי לשמועה כי קראתם אחריו
מלא· על פי הדברים האלה· שהרי רבותינו ז״ל בו בלשון אמרו בספרא
לפי שהוא אומר כרת בכל מקום ואיני יודע מה הוא כשהוא אומר
והאבדתי למד על הכרת שאינו אלא אבדון· וחס וחלילה מלכפור כי
יש גהנם ותפתה באש[14] וכפור· וכל אדם בידו ידליק אורו ובורו יחפור·
כי המכחיש בזה קרע מעיל האמונה וכתנת[15] הקבלה בל יתפור· ויעשה
אדם כדגי הים כרמש וכצפור· אבל אמת ואמונה נכון וקיים· כי יש
לאלהים יקדת נור בציון אור[16] בירושלים תנור מעלה עשן כעשן[17]
הכבשן· וכך הוא בעיני אני הצעיר בתלמידיכם הקטן בעבדיכם[18]· שכל
חייבי כריתות יורדין לגיהנם ונדונין בה י״ב חדש· לאחר י״ב חדש
נפשם כלה מתוך דין שלה ונתבטלה והולכת לה׳ וזהו שאמרו לאחר
י״ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי
הצדיקים· כלו׳ שמאותה שעה ואילך אינה במקום דין ולא במקום זיו[19]

---

1) a u. b והאלות ההם 2) a u. b: לא מהיותינו 3) fehlt in a u. b. 4) a u. b: ואם יעלה על לבם מקצת מגזרתכם ועל בן ס׳ מורה וכו׳ 5) Richtiger in a u. b: בעניני 6) a u. b: כי לבם במחט סדקת לא ירעו וכו׳ 7) a u. b: העמיקו 8) Dieses im Ms. fehlende Wort habe ich aus a u. b ergänzt. 9) a u. b: בתלמוד ומבוא 10) a u. b: בהלכות תשובה בנחת ושובה 11) In a u. b folgt: בלתי ברורים 12) In a u. b folgt: מבחוץ ומבפנים 13) a u. b שתכרת הנפש ותאבד 14) Fehlt in a u. b. 15) a u. b: וכסות 16) b: אור לו 17) a u. b: כקטור 18) הקטן בעבדיכם fehlt in a u. b. 19) Fehlt in a u. b.



ותענוג אלא בטלה ואובדת הוא וזהו שאמרו אין כרת אלא אבדון׳ ונמצאו דברי הרב קיימים שאמר הנקמה שאין אחריה נקמה הוא האבדן שהוא ודאי סוף הנקמה ותכליתה׳ וחלילה שלא כפר בדין הראשן שבתחלה[1] שהרי הרב אומר כן באותן הלכות ונדונין כפי חטאתיהם וכו׳ וזה הדין בודאי במקום דין הוא׳ ואתה קרא אותו גיהנם או חפתה ועלוקה שהוא על כל פנים מקום המשפט שמה הרשע׳ אשר שם[2] אלהים לכלה הפשע׳ ולהתם חטאת העוברים׳ מקום אשר אסירי המלך אסורים׳ על כן אמ׳ ז״ל[3] ונדונין כפי פשעם ואחר כן יש להם חלק וזכות[4]׳ אלמא אית דין ואית דיין׳ נושא בחשבון ונותן במנין׳ מוריד ומעלה׳ הורס ומקיים הבנין׳ וכן פירש[5] באחרים ונדונין כפי גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים[6] המינים והאפיקורוסים וכו׳. הפריש[7] הרב בין חייבי כריתות בין[8] הנדונין לעולמים[9] כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה׳ ואמת שלא ראיתי בכל דברי הרב וכר לי״ב חדש שהזכירו רבותינו במסכת ראש השנה ובמקומות אחרים. ונראה שהוא ז״ל סבר דלאו דוקא אלא[10] קצוה נקט׳ שאין דין החייב כרת אחת שוה לחייב שלשים ושש כריתות אלא סימנא בעלמא הוא׳ ומאן סליק לעילא ואתא ואמר דדוקא הוא׳ זהו דעת הרב׳ ובודאי מתני׳ דעדיות הויא תיובתא׳ והמפרש כן אם אמת אם שקר לא כפר בדברי רבותינו[11] ז״ל ולא פקר׳ אבל בין טוב לרע כפי דעתו בקר׳ אזן וחקר׳ וזה שלא הזכיר הרב דרכי דיני גהנום שהוא אצלו מן הדברים המופתיים בהעלם ענינם׳ והוא תופס דרכי התורה לבאר[12] הדברים המתבארים בהכרח וראיה גמורה׳ זה דעתנו בדברי הספר הזה[13]׳ לכן נשאנוהו על כתפים׳ ושמנוהו לטוטפות[14] בין עינים׳ ולא דחינוהו ככם בשתי ידים׳ וכבר ראו כל רבני[15] לוני״ל והרב הגדול ר׳ אברהם בר׳ דוד ז״ל הספר הזה ולא צוו לגנזו[16] והראב״ד ז״ל השיב על מקצת דברים ולא אמר שיש בו שמץ מינות וצד כפירה חס וחלילה׳ וראיתי בתשובת רבי׳ יצחק בר׳ אברהם הצרפתי ז״ל[17] במצות הנוהגות עכשיו בארץ ישראל שהגיעו ספרי הרב הגדול ז״ל לידו והיה מתברך בהם ומביא ראיות מדברי הספרים ההם׳ בשפה ברורה ובלשון מהודרת. ומזכיר שם הרב לתהלה לשם ולתפארת׳ ואחרים שמעתי אומרים שאתם תופסים על ס׳ המדע באמרו שאין למעלה צורה ותבנית׳ ולמה רבו׳

---

1) a u. b: שבתחלתה 2) a u. b: אשר שם שם 3) a u. b: אמר הרב הגדול ז״ל 4) a u. b: חכות לעולם הבא 5) a u. b: פירש הרב ז״ל 6) a u. b: עולמים כגון 7) a u. b: הרי שהפריש 8) a u. b: ובין 9) In a u. b ist hier eingeschaltet: לפי שאלו אובדים ואלו נדונין לעולמים 10) Fehlt in a u. b 11) Im Ms.: הרב ז״ל; a u. b haben das Richtige. 12) a u. b: בבאור 13) a u. b: הזה ברורה 14) Fehlt in a u. b 15) a u. b: בני 16) In a u. b folgt hier: ולא קראו עתידו תגר׳ ואין אחד מהם על לוסדיו חרבו חוגר׳ אבל כלם אוו לו וחזו בו ופתחו ואין סוגר 17) In a u. b heißt es unbestimmt: וראיתי לרבינו הצרפתי ז״ל, der Name ist nicht angegeben.

תפשתם עליו ברבר הזה· שהרי כל הגאונים בחבוריהם וכל חכמינו[1]
בפיוטיהם בספרד ובבל· יחשבו הנוטה מזה כהולך אחרי החבל· וקראו
הסובר חלוף· נרגן מפריד אלוף· והביאו ראיות[2] כי דבר זה כתוב
בתורה שנוי בנביאים ומשולש בכתובים· גם בהגדות ובמדרשים הנעימים
והנאהבים· כי עלת העלות· יתברך על כל תברכות והתהלות· אין
לתארו בגשם ותבנית· ולא ישיגוהו גבולות· ואיפה[3] גבול ומקום יתאדרוהו·
הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוהו· ואמנם כי קצת ההגדות
הטהורות· יבקעו יאורים ובצורות· ולהנה סנסנים ופארות· עושים פירות
ופירי פירות· וסורם[4] כאשר יבחן ינעם[5] (ליודעים) חן· וסוף דבר הכל
נשמע· כי על ואת האמונה· אמונתנו אמונה· גם לחכמי צרפת אשר
אמרתם צרופה· ודעתם יפה· מצינו שכתוב כן בחבוריהם· וכן ראיתי
בחבור החסיד הרב ר׳ אליעזר ב״ר יהודה מגרמישא ז״ל
בספר[6] שהגיע לידי ממנו שער הסוד[7] והיחוד והאמונה
וכיוצא בו[8] בלשון הזה ומהו ה׳ אחד אחד כל אשר[9] אין קצה
לחכמתו אין חקר לתבונתו וליכלתו אין קצה וליחודו אין סוף· אין לו
התחלה אין לו סוף[10]· יוצר הכל ויורע הכל אמת אין לא פנים ואחור
וגובה ומטה כי אין לו[11] קץ ותכלית לכל אשר בו ואין לא גבול ולא
אברים לבורא העולם· ומה שכתוב בקראי[12] ענינים גושמנים לא נכתבו
כי אם להבין לבני אדם· וכבר הזהירנו בתורתו שלא נחשוב עלין דמות
וצורה דכתיב ונשמרתם מאר לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה וכת׳
תמונ״ה בגים׳ פרצו״ף אדם· ומה שכתוב נעשה ארם בצלמנו (כדמותנו
לא שיש לבורא דמות וצלם בריותיו אלא בצלמינו[13]) שאנו חפצים להתראות
לנביאים· פרצוף החמוד[14] הוא פני אדם צלם המיוחד לנו דמות דמיון
הנראה לנו מכבד ויקר והו בצלמו[15] על דרך היקר והכבוד שחפץ באדם׳
כן פי׳ רבי׳ סעדיה ז״ל· וכל הסבור· שעל הבורא יוצר הכל שיך
בו צלם ודמות ואברים אין לו אלוה כלל· תראה המתרגם פי ה׳ מימרא
דה׳· בעיני ה׳ קדם ה׳· ועוד אמ׳ ז״ל· האמת[16] ובשבועה שאין
ליוצר לא דמות ולא צורה· בזה היו אבותינו הקדושים מאמינים כל[17]
מה שכתוב בשיר השירים ראשו כתם פז וגו׳ אינו אלא משל תראה
במדרש חזית ובכל המדרשים דורש[18] עד כל הרבנים רבי׳ חננאל

1) a u. b: חכמינו הקדמונים 2) Von וקראו bis hierher fehlt in b; in a sind die Worte והביאו ראיות ausgelassen. 3) a u. b: ואיכה 4) b: והודם 5) Das eingeklammerte Wort habe ich aus a u. b entnommen. 6) a u. b: בספר גדול ומהו ה׳ אחד אחד כל אשר בו 7) b: יסוד שחבר והגיע 8) a u. b: וכתוב בו 9) a u. b: ומהו ה׳ אחד אחד כל אשר בו 10) a u. b: וליסודו אין לו התחלה ולא סוף 11) Fehlt in a u. b. 12) Im Ms.: בקריאה. 13) Die eingeklammerten Worte fehlen im Ms. und sind aus a u. b eingefügt. 14) So im Ms. und in den beiden Ausgaben, wahrscheinlich ist האמור zu lesen. 15) a: והו בצלמינו כמכובד בעינו בצלם שמלאכי השרת נראין בו והו בדמותנו על דרך היקר והכבוד וגו׳ 16) a u. b: באמת 17) a u. b: וכל 18) Fehlt in a u. b.

רבי' נסים ודבי' נתן ז"ל ידעו וכתבו שאין דמות וגשם לבורא
וקללו המאמין בזה' ואברהם אבינו ע"ה הבין וידע כן' על כן אני אומר
שהמאמין באלוהותו יבין כמו שאין אברים לנשמה שיוצאה מרוח קדשו
כך אין לבורא גוף וגשם ודמות וצורה כלל' המאמין אשריו ומי שלא
יאמין יודן באש לא נופח' כי הבורא הווה בכל וקרוב לכל[1] יותר מגוף
לנשמה ואין דמות לו ברוך הוא' ועוד כתב ז"ל באותו השער:
וכשהנביא יודע שרואה בכבוד כפי רצון הבורא באותו האור[2] יאמר
וראה את ה'' כי את המלך ה' צבאות ראו עיני. לפי שידע חפץ
הבורא במראה וזהו וביד הנביאים אדמה כפי שבלי המעט ומדעי שלמד
לבני אדם[3]' לא יהיה כנתם בדבר הנראה לעין מלאכים[4] או לעין נביאים
לקרוא[5] אל כי אם ביוצר הכל אשר אין לו דמות ואין לו קץ הוא
בהויתו וביחודו בתוך העולם וחוץ לעולם' ואין מחיצות הרקיעים והארצות
והימים מקיפין אותו ולא גורעים ממנו' וזהו אתם עדי נאום ה' ואני
אל' תדע בשכל מדע לבך ותדע ותשכיל כי בורא העולם אין לו קץ
וגבול וסוף וקנין ולא עמידה ולא ישיבה לא הליכה ולא עליה ולא ירידה
ולא נדנוד[6]' אך כפי חפץ רצונו מראה בכבודו וסודו לנביאים וזהו כי
אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים' ועוד אמ' ז"ל ומה שאמר בספר
חקומה אמ"ר ישמעאל אני ועקיבא ערבים בדבר זה[7] שיעור הכבוד
הנראה והבורא הוא המנהיג והממלא כל העולמים אליו אברע ואשתחוה
וכבודו הוא אמונתי אליו בקשתי וזהו[8] ושכינת עזו בגבהי מרומים הוא
אלהינו הבורא וזהו האמונה הנאמנה ה' אלהינו ה' אחד' הצדיקים
רואים פני השכינה כנגדם כי יראו איך ממלא הכל וימשך רוחם אליו'
וכשהם עולים נצרפים באש שלפני הכסא ואח"כ מונחים בצרור החיים
ושם נהנים מזיו השכינה' כל זה כתב החסיד ז"ל[9]' וידעתי כי
הספר מצוי אצלכם ועוד האריך אבל לקצר אני צריך' כי האלהים
יודע כי בהעלותי הדברים האלה על ספרי' ארכובותי דא לדא נקשן'
ולבבי ורעיוני נעים כנוע עצי יער מפני רוח גדולה וחזק מפרק הרים
ומשבר סלעים' אבל[10] מחשבותי צופיות' לפתח שכל העינים תלויות'
ממנו אדרוש סליחתו וכפרתו' כי עת לעשות לה'[11] הפרו תורתו' ואנחנו
תמהין עליכם בני האלהים' כי ראינו שלא הסכמתם עם הרב בעיקרי
האמונות' וצויתם לגנוז ספריו באגרות הראשונות. וכשמענו דבריכם

---

1) a u. b: לגוף 2) a u. b באור האור 3) a u. b: ומדעי מלמד לבני אדם דעת
4) Im Ms.: מלכים 5) a u. b: לקרותו 6) ולא נדנוד fehlt in a u. b. 7) a
u. b: זה ה 8) Von וחוץ לעולמים bis ושכינת fehlt in b. 9) Diese obigen
Excerpte aus der Schrift des R. Eliеser b. Jehuda aus Worms sind, wie es
scheint, theilweise aus dem Gedächtnisse, theilweise aus einer anderen, als der
uns vorliegenden Recension des ס' הרוקח abgeschrieben. Inhaltlich finden sich
einige Sätze in dem שורש קדושת היחוד, (רוקח ed princ. fano 1505 p. 8b 9a.)
einige andere Sätze habe ich dort vergebens gesucht. 10) a u. b: אמנם
11) a u. b: לשמו

בצפיתנו צפינו· להגיח ירדן קבלתכם אל פינו· ולא נטה מן הדרך ימין ושמאל· ועתה ראינו[1] התורה השנית ההולכת לשמאל· ומקצת שריכם רבניכם אחריה· והם כתובים[2] על הגזרה הראשונה וחוזרים ברבריה. מה ראו ועשו· ומי פייסם ונתפייסו· וכי משוא פנים יש בדין[3] שומעים דבריו של זה היום· וכשיבוא חבירו למחר שומעים דבריו· והלא אין דיננו אלא על עיקרי הקבלה· לכן רבותינו שימו דעתיכם להיות דבריכם בהסכמה· ותהי לכם לחכמה· כי עיני כל ישראל עליכם[4] להודיע דעתכם לצבור· הראוי לרמז ברמז· והראוי לדבור בדבור[5]. הראוי לחכם לחכם· והראוי לבור לבור· פן תצא דברכם במחלוקות ותרעו ותשחיתו בכל הר קדשינו· פן תקע נפשנו משלשלת קבלתכם והשרשרת תנתק· וחבל הכסף תרתק· כי יבררו רבים דרך לעצמם· כי תביאו[6] בלב העם מורך· נשקו בר פן יאנף ותאבדו דרך· ועתה רבותינו הגדולים שרי המדינות· המגדלים והפנות· נחזור לכם על הראשונות[7]· ידוע[8] תדעו באמת וברור· כי לא ישמעו הקהלות לחרם וארור[9]· ופני כלם קבצו פארור· בגזרכם לגנוז ספרי הרב[10] הגדול לעזוב כל איש מאוייו· והפורש מהם כפורש מחייו· כי בהם ילמדו[11]· ובהם[12] יעלו וירדו· ומי על יסודי תורתו· וספרי חמדתו· יקח מהם עמדתו· לכן[13] חושו למניכם· והוו מתונין בדינכם· החרם יותר· והאלה היוצאת תופר· בדי שופר· השמתא במנין אחר תבטל· והנדוי לכל רוח יזרה· טוט אסר וטוט שרי· ויצא דבר מלבות לפניכם ותהיו לאגודה ולקשר של קיימא[14] לנדות ולשמת על לשון מדברת גדולות אשר אלהים יצמת· המלעיג על ההגדות או מרחיב פה על האסמכתות[15]· ועל[16] עוסקי בספר מורה הנבוכים כתות כתות[17]· כי מצות הרב הגדול המחבר היא לא תפרסמוהו ולא תפרשוהו· וכך אמר בתחלת ספרו: אני משביע באל ית' לכל הקורא בספר הזה לבל יפרש ממנו אפי' מלה אחת ולא יבאר לזולתו אלא מה שהוא מבואר ומפורש בדברי מי שהקדימני מחכמי תורתנו אשר נקבו בשמות· אך ללמד מה שלא אמר אחר זולתי מגאונינו ז"ל אל ילמדהו לזולתו זהו טופס דברי הרב ז"ל· ואם אתם רבותינו עם חכמי פרובינציא וגם אנחנו נצא בעקבותיכם תחזקו הדבר הזה בחרם ואלה· וברעש[18] וקול המולה גדולה· ולהב אש אוכלה· ובמלחמות תנופה· עבדיתו הרדפה· הן למות הן לשרושי הן לענש נכסין ולאסורין· הלא די בזה תקנה וגדר· בנאות שלום תנהלו הצאן ובנאות השלוה

---

1) Fehlt in a u. b. 2) a u. b: כְּתוֹהִים 3) a u. b: בדבר 4) In a u. b folgt hier: לקחת ק"ו מכם 5) Im Ms.: לדבור 6) Im Ms.: הביאו 7) a u. b: יחזור לכם על הראשונות וכ"ש על האחרונות 8) Im Ms.: ירעו 9) a u. b: ומחר 10) Im Ms.: ספר 11) Die drei letzten Worte fehlen in b. 12) b: ומהם 13) a u. b: לכן רבותינו 14) a: להחרים· לאבד זרוע רמה· ולקשר של קיימא· לנדות וכו' 15) In b fehlt hier eine ganze Zeile, dafür stehen die unverständlichen Worte: ולקשרו של קיימא והיא מן המורה 16) a u. b: ואל 17) In a u. b folgt: תשימו יד מוראכם אל פיהם (פיכם). 18) a u. b: ברעם וברעש.

תרביצו הערד׳ ועוד ראוי לכם להזהר בנחת על הכל׳ להניח העסק
הזה מכל וכל׳ וכל ירא שמים ישוב וישקד על ספר תורה שבכתב
ותורה שבעל פה׳ כי היא בית חיינו׳ ובזה מעלתנו תגדל ולא תדל[1]
והשומע ישמע והחדל יחדל׳ שאי אפשר לכם (להוכיח)[2] לסוף[3] להיות
כל ישראל חברים׳ וכזה נהגו אבות העולם ליסר מזה חכמים גדולים
אף כי למנוע מן ההגיון התלמידים המתחילים כמו שמצינו בתשובת
רבי׳ האיי ז״ל לנגיד מ״כ שכתב לו כלשון הזה׳ תיקון הנופל[4]
ומישור הנהגת הארם הוא עסק המשנה והתלמוד ואשר טוב לישראל
כי למוד התורה יועיל לעצמו ולחכמים שכמותו ויועיל לעמי הארץ כי
ימשכם לדרכי המצות והתורה׳ ואשר יסיר לבו מזה ויתעסק בדברים
ההם יסיר מלבו תורה ויראת שמים ויפסיד באותם הענינים כי יסלק
מעלינו כל דברי תורה לגמרי[5] ומזאת ההסרה יארע להם שישבש דעתו
ער שלא יחוש לעזיבת התפלה׳ אבל אשר ימסרו עצמם לתורה ולידאת
שמים יצא להם מזה כי ינהיגו כל ההמון לאחרית טובה בלא פקפוק
ולא ישימו שום ספק בהקב״ה׳ ואם תראה שאותם בני ארם המתעסקים
באותן הדברים[6] יאמרו לך שהיא דרך סלולה ובזה ישיגו לידיעת הבורא
לא תאבה להם ודע כי יכזבו לך באמת ולא תמצא יראת חטא וזהירות
וענוה וטהרה וקדושה אלא באותן המתעסקין במשנה ובתלמוד[7]׳ ע״כ
כתב הגאון אביהם של ישראל׳ ואתם גודרי פרץ׳ העומדים על ארון
כל הארץ׳ ראו לכם ליסר בזה ולהזהיר בכיוצא בו׳ ואם תראו בעצתכם
הטהורה׳ (להוביל שי למורא׳ הבו עוז לאלהינו׳ ותנו כבוד לתורה[8])
יעמדו נא שרינו לכל הקהל כל אשר בעירנו ונמלך תחלה[9] ביסוד
המעלה׳ היורש[10] עצר בגולה׳ בגן של קרושים׳ טוב עם ה׳ וטוב עם
אנשים[11]׳ הארו הגדול אשר בין עבותים צמרתו׳ זרע קדש מצבתו׳
הרב ר׳ אברהם בנו של הרב הגדול ז״ל ותהיה הסכמת כלכם
עמו הסכמה אחת׳ והעובר עליה מקול פחדכם יחת׳ הנם לכם מן הפח׳
ילכד לו בפחת׳ ופרשו כאשר בסיר וכבשר בתוך קלחת׳ בזה תאירו
נתיבות השלום כצהרים׳ ולזה יטו הקהלות אזנים׳ וסרה קנאת אפרים׳
ואל חבירו הרב החסיד ר׳ שלמה[12] שלומכם כנהר תטו׳ ותצוו
עליכם[13] בבקשה ובמטו׳ לירוא במוראו ולהזדרז בכבודו לשמוע לתוכחתו׳
ולהזהר מנחלתו׳ להחזיק ברתו׳ וללמוד תורתו׳ היקרה מפנינים׳ ולסבול

---

1) ולא תדל fehlt in a u. b. 2) Das eingeklammerte, im Ms. fehlende Wort habe ich aus a u. b entlehnt. 3) b: לכוף 4) a u. b: הגוף 5) a u. b: ויפסיד עצמו באותן הענינים הכתובים בספרים החצונים ויסור מעליו כל דברי תורה לגמרי 6) a u. b: באותן הדברים ודרכי הפילוסופיא 7) a u. b: ובתלמוד ובחכמה יחד לא כדברי חכמה בלבד 8) Die eingeklammerten im Ms. fehlenden Worte sind aus a u. b entnommen. 9) Im Ms.: וכל אשר בעירנו נמלך תחלה 10) Im Ms.: היושר 11) Der ganze Satz fehlt in a u. b. 12) In a u. b: ואל חברי הרב החסיד ר׳ שלמה מברצלוני, wo offenbar מברצלוני eine Zuthat des Copisten ist. 13 a u. b: עלויהם

פצעיו הנאמנים· כי שמענו בבעלי המחלקת מבעטים בכבוד ופוקרים[1]
במורא· חללו קודש חמסו תורה· ועליכם רבותי המצוה הזאת· כי תלבישו
קנאות· ותצביאו צבאות· שרי אלפים ושרי מאות· לבוא באדירים· לעזרת
ה׳ בגבורים· עד אשר אימת הרב עליהם ככפיר ינהם· לא יעמדו אליו
בגבהם· והוא גם הוא ישמע למוסרכם· ויזהר בכבודכם· ויהא מקבל
בשמחה את כל האדם· למען תהיה מחלקתו עם חכמי עירו כמחלקת
בית שמאי ובית הלל הנוהגים אחוה וריעות זה בזה· ולקיים מה שנאמר
והאמת והשלום אהבו· וצור ישראל יכתת חניתותיכם למזמרות ולאתים
חרבותם והשיב לב אבות על בנים· ולב בנים על אבותם· ויקל מעליכם
רבותינו ומעל גבולכם· עול מלכותכם· וכובד גלותכם· ישכן אתכם
במשכנות מבטחים ובמנוחות שאננות כבודכם יחנה· ויוסיף כל אשר
לכם למשנה· ינחילכם ביש הצפון ובתוחלת הערוכה· והייתם ברכה.
כחפציכם וכחפץ תלמידכם· החפץ בכבודכם· ומתפלל בעד שלותכם.
לגזרתכם[2] יקרע לבו לכמה קרעים ויחזה[3] לרגעים· ונושא נפשו אל
גואל ישראל וקדושו· כי יקיים בכם כי זרע השלום הגפן תתן פריה
וכו׳· הכותב לפני כבודכם· כורע לכבוד ומשתחוה למורא· תלמידכם
הצעיר אשר לכל מצותכם מזומן· ועמכם נאמן משה ב״ר נחמן ז״ל·

Geographische Skizzen.

I.

Die westliche Grenze Paläſtina's und der Stratonsthurm.

Das Märzheft dieser Zeitschrift, S. 109, brachte einen lehrreichen Artikel von Herrn Dr. Beer: „Beleuchtung mehrerer Ortsnamen im Josephus u. s. w.", der mich veranlaßt, auf diesen Gegenstand, der noch lange nicht genügend erforscht ist, zurückzukommen, da ich längst einige nicht unbedeutende Materialien zur Aufhellung der Geographie und Topographie Paläſtina's gesammelt habe. Leider stehen mir nicht die dazu nöthigen literarischen Mittel und die neuesten Werke über Paläſtina zu Gebote, und ich muß mich daher blos auf einige Skizzen beschränken. — Eine der wichtigsten Stellen im Talmud über die Geographie und namentlich die Grenzen des heiligen Landes zur Zeit der Erbauung des zweiten Tempels und Einwanderung aus Babylonien ist unstreitig Talmud Jeruschalmi Schebiit c. 6. §. 1., die eine gründliche Untersuchung oder eigentlich, weil dieselbe ungemein corrum-

1) a u. b: ופורקים 2) b: גזירותיכם 3) a u. b: ויחרד.

pirt ist, eine sorgfältige Dechiffrirung bedarf. Zum Glücke finden sich die erwähnten Grenzbestimmungen auch noch in der Tosifta Schebiit c. 4, die überhaupt viele Ortsnamen Palästina's enthält; ferner Sifri zum 5. B. M. 11, 24 und Jalkut daselbst §. 874. Aber alle diese Stellen wimmeln von Fehlern und falschen Correcturen und differiren von einander gar sehr in der Aufeinanderfolge und Aufzählung der Orte, so daß eine kritische Sichtung sehr erschwert und fast unmöglich wird. — Dennoch läßt sich, wie ich zu zeigen hoffe, aus einer synoptischen Vergleichung so manche richtige Lesart herstellen. — Herr Joseph Schwarz hat zuerst den talmudischen Angaben und hauptsächlich der genannten Stelle gehörige Aufmerksamkeit gewidmet, und auch über manches Räthselhafte entsprechenden Aufschluß gegeben. Vgl. „Das heilige Land u. s. w." von J. Schwarz, S. 13 ff. (Ich werde mich, um unnöthige Citate zu vermeiden, stets auf diese Schrift beziehen.)

Diese erste Skizze will zunächst die **westliche Grenze von Süden nach Norden** prüfen und zu diesem Behufe die Berichte zusammenstellen, obgleich die gehörige Ordnung in der Aufzählung der Ortsnamen und der geographischen Grenzen vermißt wird:

ירושלמי שביעית· תחומי ארץ ישראל כל שהחזיק עולי בבל:
פרשת חומת מגדל שיד, ושיני דדור ושורא דעכו וקצירא דגלילא
וכו'· וגניא דאשקלון·

Herr Rapoport, Erech Millin S. 208, citirt nach der offenbar correctern editio princeps von Venedig, wo sich wiederum viele Varianten ergeben, und zwar:

תחומי א"י: כרשת, חומת מגדל שיד, ושינא דדור וכו' ומלחא
דביר ובירויי רבתא וכו'· (כרשת ist ein Druckfehler, l. פרשת. D. R.)

Zahlreicher sind aber die Lesarten in der Tosifta, die sich meist als richtiger erweisen, obschon sie durch unwissende Correctoren verunstaltet wurden:

תחום א"י: פרשת אשקלון, וחומר (l. וחומת) מגדל שרשינה,
ידור, ושורא דקיסרא, ושורא דעכו, וריש מייא דגעתין, וזעתין,
גרמא (וגעתין .l) וכברתא וכזניתא, וקצטרי דגלילא, וקובעאיא
דראתין, ומלתא דכו', וטירויי רבתא וכו' ונגבייא דאשקלון·

Es sind hier viele Namen angeführt, die in den andern Berichten theils später, theils gar nicht vorkommen. Endlich ist noch Jalkut (Sifri ist mir nicht zugänglich) zu vergleichen, der auch wieder zu manchen Conjecturen Anlaß gibt:

תחומי א"י: עד מקום שהחזיקו עולי בבל, בכל פרשת אשקלון,
חומת מגדל שרשן, דירו, חומת עכו, מגיאתח וגיאתו עצמה,

גבהתא, ונבות זניתא קצרא, הגליא, קבייא רעייתא וכו׳, במותא דביריין וכו׳ וגיננייא דאשקלון.

Erst nach einer solchen synoptischen Vergleichung aller Lesarten in den alten Ausgaben und womöglich auch der Manuscripte wird es möglich sein, einen richtigen Text herzustellen; aber selbst aus dieser mangelhaften, kritischen Zusammenstellung ergeben sich schon manche treffliche Resultate. — Offenbar ist die Lesart: פרשת אשקלון, die Umgebung von Askalon, anstatt: פרשת חומת — wofür Schwarz פרשת חֲמַת, die Umgebung von Chamath emendiren will — die allein richtige, da die Grenzbestimmung vom Südwesten Palästina's ausgeht und wieder zu diesem Punkte zurückkehrt. Alle unsere Berichte schließen mit גינא דאשקלון, worunter wahrscheinlich der Bach Ginai, גינאי, gemeint ist, der unweit Dschinin, En Gannim, eine Stunde südöstlich von Askalon fließt. Schwarz will גינא דאשקלון von dem griechischen *γωνία*, Winkel, ableiten, was aber gar keinen Sinn hat; denn was soll „Winkel von Askalon" bedeuten? Es ist daher sicherlich der Bach Ginai (ibid. S. 30 u. 73), den auch der Talmud Chulin 7a kennt, gemeint, der unweit Dschinim, עין גנים, fließt. Vielleicht ist גינא דאשקלון selbst das עין גנים der Bibel, wo gegenwärtig das Dorf Dschinin ist, und es heißt deshalb En Gannim bei Askalon, weil eine gleichnamige Stadt auch im Stamme Jsaschar war (Josua 19, 21. 21, 29 u. 15, 34). Uebrigens kann גינא דאשקלון beides heißen, da die Stadt und der vorbeifließende Bach עין גנים (die Araber nennen das Dorf mit Weglassung des עין Dchinin) und גינאי einen gleichen Namen führen, und das arabische Dchinin mit dem hebräischen גנים ebenfalls gleichbedeutend ist. — Die Beschreibung der Grenzen beginnt also mit der Umgebung von Askalon, פרשת אשקלון; denn die Stadt Askalon selbst haben die Israeliten niemals auf die Dauer besessen, und schließt wieder mit dem Bache und der gleichnamigen Stadt bei Askalon. Ein bloßes Corruptel ist das Wort כרשת in der Ausgabe von Venedig. (Diese Ausgabe hat פרשת. D. R.)

Größere Schwierigkeiten bieten die folgenden Namen: חומת שיר, ושינא דדור, wiewohl Schwarz das Richtige geahnt und zum Theil errathen hat. Allein die falschen Lesarten ließen denselben nicht die Wahrheit entdecken. Tosifta und Jalkut haben uns die ursprünglichen Namen erhalten, nämlich: חומת מגדל שרשנה, ידור oder חומת מגדל שרשן, דירו. Der Thurm שרשנה oder שרשן ist der Stratonsthurm, an dessen Stelle Herodes das prachtvolle Cäsarea erbaute. S. Josephus, Alterth. XIII. 11, 2; XV. 9, 6; XX. 8, 7;

Jüd. Krieg III. 9, 1; Graetz, Geschichte der Juden, Th. 4. S. 127. 221. 357 ff. Die Bedeutung des Namens Straton ist unbekannt und ohne Zweifel hat der Erbauer der Stadt oder des Thurmes diesen Namen geführt; denn die Ableitung von στρατός bedarf keiner Widerlegung. Nach Josephus Alterth. XX. 8, 7 haben sich die Syrer in dem Streite mit den Juden, mit denen sie immer in blutiger Fehde lebten, darauf berufen, daß bevor Herodes Cäsarea erbaute, die Stadt den Namen Stratonsthurm geführt hat und von Juden nicht bewohnt war. Der erste Erbauer der Stadt war daher ein Syrer — und im Syrischen muß die Bedeutung des Namens Straton gesucht werden. Diesen ursprünglichen syrischen Namen hat uns der Talmud erhalten, den die Griechen, wie so häufig, hellenisirt und bis zur Unkenntlichkeit verändert haben. In מגדל שרשינה oder מגדל שרשן ist wohl der ursprüngliche, semitische Name des Stratonsthurmes zu erkennen. Einen Eigennamen שֶׁרֶשׁ, syrisch שֶׁרְשָׁא, Wurzel, hat die Bibel, 1. Chron. 7, 6 und der Erbauer der Stadt, wahrscheinlich ein Syrer, mochte שֶׁרֶשׁ oder שֶׁרְשָׁא geheißen haben. Gleichwie die Stadt Samaria, שמרון, ihren Namen von dem Erbauer שֶׁמֶר bekam, so führte die Stratonsburg, שרשון, oder nach richtiger Emendation in der Tosifta שרשונא, ihren Namen von dem Begründer שֶׁרֶשׁ [1]. Aus שרשון machten die Griechen Straton, wie aus Schomron Samaria u. dgl.; da ohnehin die Verwandlung des ש in ט und ת (שרטון für שרשון) sehr gewöhnlich ist. Auch in Jerusalem hieß ein Thurm, ohne Zweifel in der Syrerperiode erbaut, Statonsthurm, wie Josephus Alterth. XIII. 11, 2 berichtet. — Durch die Auffindung des ursprünglichen Namens der Stratonsburg wird uns eine schwierige Stelle im Talmud, Megilla 6a, recht klar. R. Abuhu [2]), welcher in Cäsarea wohnte und mit der Oertlichkeit genau vertraut war, wendete nämlich auf Cäsarea, das die Juden als den Sitz der römischen Procuratoren und die Hauptveranlassung des letzten jüdischen Krieges und der Zerstörung Jerusalems haßten, das Wortspiel des Propheten Zefania 2, 4 an: „Ekron wird entwurzelt" — und durch den Schein der Worte getäuscht, suchte man dem Talmud die unsinnige Behauptung aufzudrängen, als würde derselbe die beiden fernen Städte Ekron und Cäsarea für identisch gehalten haben. Die Worte lauten:

1) Man muß nach Analogie von שמרון eigentlich שָׁרְשׁוֹן punktiren!

2) Ueber die geistreichen Wortspiele des R. Abuhu vgl. Graetz IV. S. 348 ff.

א׳ר אבוהו: עקרון תעקר זו קסרי בת אדום והיא היתה יתד תקועה בימי יונים וכשגברה מלכות בית חשמונאי היו קורין אחידת מגדל שיר.

Allein R. Abuhu wollte durchaus nicht die beiden Städte identificiren, sondern spielte blos geistreich auf die Bedeutung beider Städtenamen an, auf die sich der Spruch des Propheten gleichmäßig anwenden läßt. Der Name עקרון, Ekron, von עֲקַר, Wurzel, abgeleitet [1]), gab dem Propheten das treffende Wortspiel ein: עקרון תעקר, „Ekron, die Wurzel, wird entwurzelt“. Dieses Wortspiel, bemerkte R. Abuhu, kann auch ebenso treffend auf Cäsarea angewendet werden, das ursprünglich מגדל שרשון hieß, denn שרשון hat dieselbe Bedeutung im Hebräischen und in den Dialekten wie עקרון, nämlich Wurzel. Hier ist עֲקַר und dort ist שֹׁרֶשׁ, Wurzel, der Stamm — und so wie der Prophet verkündet: עקרון תעקר, kann man auch auf Stratonsburg das Wortspiel bilden: שרשון תְשֹׁרֵשׁ, „Straton, die Wurzel, wird entwurzelt“. Das Wortspiel עקרון תעקר ist mit שרשון תשרש in Sinn und Bedeutung ganz gleich und man kann darum sagen: עקרון תעקר זו קסרי בת אדום. Später vielleicht hat man, durch diese Bemerkung des R. Abuhu angeregt, Cäsarea spöttisch und witzig Ekron genannt, wie dies R. Jizchak zu gestehen scheint: לשם זו סמייס, עקרון תעקר זו קסרי. Auch der weitere Bericht des Talmud wird durch diese Untersuchung um Vieles lichtvoller und wir können dadurch alle Correcturen ersparen: וכשגברה מלכות בית חשמונאי היו קורין אחידת מגדל שיר או שר. Das מגדל שיר oder besser שר ist nichts anderes als eine Abkürzung für מגדל שרשון, Stratonsthurm, den man auch מגדל נשיא, Fürstenburg, nannte, weil Cäsarea der Sitz der römischen Procuratoren und Landpfleger war. Anstatt מגדל נשיא sagte man aber auch מגדל שַׂר, was ebenfalls Fürstenburg bedeutet. Das Volk machte nun aus מגדל שַׂר ein מגדל שֵׁד und nannte die Stratonsburg Teufelsburg, denn die römischen Landpfleger und Statthalter hausten in Judäa wie Teufel und Unmenschen, שדים. Diese pikante Verwechselung scheint im Munde des Volkes entstanden zu sein, das solche Calembourg besonders liebt. (Vgl. Aruch s. v. אחד). Ja selbst die gewiß corrupte Lesart des R. Jakob Chabib: מגדל צור läßt sich für Stratonsthurm vertheidigen, da מגדל צור Felsenburg, wie z. B. 2 Sam. 24, 7 מבצר צור, heißen kann. In

1) Vgl. 3. B. Mos. 25, 47: לעקר משפחת גר, was Jonathan: לשריש דמזרעית גיורא übersetzt. Dan. 4, 12. Vgl. auch die Lexc. von Gesenius und Fürst.

dem fabelhaften Sefer Hajaschar wird ein Ort סרגן, vielleicht unser שרשון, erwähnt, aber das Buch ist mir nicht zugänglich, um daraus die Lage des Ortes zu eruiren. (Vgl. Schwarz S. 128.) — Richtig und treffend bezeichnet R. Abuhu Cäsarea, eine der größten und schönsten Städte Palästina's mit griechischer Pracht und griechischem Cultus, als einen in das Herz des Volkes gestoßenen Nagel, Pflock, יתד תקועה לישראל בימי יוונים; denn in der mit verschwenderischem Luxus erbauten Stadt hat Herodes nicht blos eine gefährliche Nebenbuhlerin, sondern die stolze Beherrscherin und Siegerin Jerusalems begründet. Cäsarea war die Hauptstadt der römischen Regenten (Statthalter), מטרפולין של מלכים, wie der Talmud sagt, und auch Tacitus nennt sie: Judaeae caput. „So oft Cäsarea jubelt, trauert Jerusalem (nämlich Israel)“; war ein Sprichwort [1]).

(Schluß folgt.)

Recensionen und Anzeigen.

Die Anstellung israelitischer Lehrer an preußischen Gymnasien und Realschulen. Ein Wort zur Aufhellung der Sachlage von einem practischen Schulmanne. Berlin 1860, bei Springer. 43 S. 8. 5 Sgr.

Der Verfasser dieser zeitgemäßen, verdienstlichen Schrift hat lange Zeit gewartet, ob nicht ein Anderer, Befähigterer das Wort für „die israelitischen Lehrer in Preußen gegen die allerjüngste Ausschließungstheorie ergreifen werde“. Gewiß aber wird keiner seiner Leser — wir wünschten, daß deren recht viele sein möchten — ihm das Anerkenntniß einer ganz besondern Befähigung versagen. Er schlägt den geschichtlichen Weg ein, um meist die Thatsachen reden zu lassen. Es wird zunächst hervorgehoben, daß bald nach Emanirung des Gesetzes vom 11. März 1812 jüdische Lehrer an Gymnasien unterrichteten und jüdische Anstalten, wie die des Dr. Jost in Berlin, von zahlreichen christlichen Schülern besucht wurden. Der-

---

1) Cäsarea wird deshalb בת אדום, Tochter Edoms, genannt, weil Herodes, der Erbauer, ein Idumäer war. Dies war auch der Grund, warum Edom mit Rom identificirt wurde; denn Cäsarea, קסרי בת אדום, der Sitz der römischen Herrschaft, hieß auch Kleinrom. (Vergl. hingegen Ibn Esra Genesis 27, 40. D. R.)

artige Verhältnisse, so wie auch Abhaltung des Probejahres an Gymnasien von Seiten jüdischer Schulamts-Candidaten, dauerten bis etwa 1857 mit dem besten Erfolge fort. Als hervorragende Beispiele werden angeführt: Der Mathematiker Dr. Unger an der Realschule zu Erfurt und der durch seine lexicographischen Arbeiten bekannte Dr. Freund, der Directors-Stelle am Gymnasium zu Hirschberg vertrat. Der jetzige Minister des Innern, Graf von Schwerin, griff auch damals, als Cultusminister, durch freisinnige Entscheide dankenswerth ein. Ebenso wirkte Dr. E. Munk, der gleichfalls am Gymnasium zu Großglogau eine Zeit lang die Stelle des Directors vertrat, daselbst bis zum Jahre 1857. Außer diesen führt der Verfasser auch noch andere Fälle auf, aus welchen hervorgeht, wie anerkannt segensreich die Wirksamkeit jüdischer Lehrer an staatlichen Anstalten sich erwiesen.

Der Verfasser kommt nun auf die Behauptung des Raumerschen Ministeriums, welche dahin lautete:

„Sämmtliche Gymnasien sind christliche Stiftungen und sämmtliche Realschulen christliche Anstalten, beide mit confessionellem (evangelischem oder katholischem) Charakter; und da nicht einmal Katholiken an evangelischen und Evangelische an katholischen Gymnasien und Realschulen angestellt werden, so ist die Anstellung von Juden an diesen Anstalten noch viel weniger zulässig."

Es wird nun unwiderleglich und geschichtlich nachgewiesen, **erstens**, wie wenig den Gymnasien die Bezeichnung „christlicher **Stiftungen**" zukomme, **zweitens**, wie ganz willkürlich und unpassend alle jene Anstalten, den in denselben gelehrten Gegenständen gemäß, als „christliche" charakterisirt werden. Ferner giebt der Verfasser statistisch-sprechende Beweise dafür, daß die vorgebliche Ausschließung von katholischen Lehrern an evangelischen Anstalten und umgekehrt, überhaupt nicht Statt finde und daß sie um so weniger zur Ausschließung jüdischer Lehrer von **jeder** Wirksamkeit an staatlichen Anstalten berechtigen könne.

Wann wird man aufhören, die Nothwendigkeit von Maßnahmen der Art dem „Christenthume" zuzuschreiben, in dessen Geiste sie unmöglich liegen kann, wenn es der Geist der Liebe ist!

S.

Notizen.

Aus Wien. Anfangs April [1]). Das Concordat fängt an den Juden bittere Früchte zu tragen. Ihr Blatt hält sich zwar von Politik fern, doch darf wohl das wiederholt werden, was allgemein ausgesprochen ist: es hat den beabsichtigten Staatszweck ganz verfehlt. Italien wurde durch dasselbe nicht nur nicht fester an Oesterreich gekettet sondern ging im Gegentheil durch den Widerwillen verloren, den das Concordat im Auslande und zumeist in England hervorgerufen. Nicht minder bekannt ist, daß es auch im Inlande ungemein Mißstimmung erregt und alle Stände und Schichten der Gesellschaft mit Unmuth erfüllt hat. Diesen Unmuth zu mildern, lag in den Händen und man darf sagen im Interesse des Klerus; mit Bedauern wird wahrgenommen, daß ein Theil desselben weder das eigentliche Interesse der Confession noch was deren moralische Achtung fördert richtig erfaßt. Ein unlängst zu Prag sich ereigneter Fall zeigt eine Art der Proselytenmacherei, wie er vor der Concordatzeit unerhört war. Das Allgemeine Hospital (Krankenhaus) daselbst ist aus den Händen der weltlichen in die der geistlichen Behörde übergegangen, der Orden der grauen Schwestern hat die Krankenpflege übernommen. Die hier erscheinende medizinische Zeitschrift hat zu seiner Zeit großen Lärm darüber geschlagen, daß den angehenden jüdischen Aerzten der ihnen bis dahin aufs Zuvorkommendste gestattete, ja fast zur Pflicht gemachte Besuch dieser als Klinik weit berühmten Anstalt, seit jener Umwandlung untersagt wurde; man suchte die Sache zu vertuschen und den alten Fuß wieder herzustellen. Da zeigte ein neuerer Vorfall, daß doch ein anderes Verhältniß eingetreten. Eine in diesem Hospital aufgenommene jüd. Frau litt an einer schmerzhaften Krankheit, die ihr Ruhe und Besonnenheit raubte. Da wurde ihr von ihren Pflegerinnen vorgespiegelt, daß ihre Leiden sich mildern würden so sie die Taufe annähme, die Unglückliche ließ sich im Uebermaße ihrer Schmerzen überreden und — starb bald hierauf. Die Entrüstung über diesen, wahrlich keiner Kirche zur Ehre gereichenden Schritt ist in Prag allgemein; die dortigen christl. Professoren und Aerzte sprachen sich über den mit dem Seelenheil eines seiner selbst kaum sich bewußten Leidenden getriebenen Unfug, über die alles religiöse und menschliche Gefühl empörende Benutzung des

---

1) Verspätet durch Entfernung des Druckorts. D. R.

Krankenlagers zur Bekehrungsstätte mit dem tiefsten Unwillen aus [1]. — Dieser Eindruck ist noch lebendig und wir vernehmen einen andern aus dem Concordat emanirenden Act. Der Erzbischof zu Przemysl hat durch einen Hirtenbrief seinen Diözesanen unter Excommunication verboten, bei Juden in Dienst zu treten. Ein Pfarrer in Rzesow hat dieses erläutert: „der Staat gestattet zwar solches (wie bekannt hat der Kaiser erst unlängst durch ein Allerhöchstes Gesetz alle in dieser Hinsicht bestehenden Beschränkungen aufgehoben); die Kirche aber verbietet es, und wird jedem im Dienste eines Juden stehenden Christen Beichte, christliches Begräbniß u. s. w. verweigern" [2]. Was wird wohl der Staat diesem Verfahren entgegenstellen? Und würde in früherer Zeit ein Kirchenfürst gewagt haben, der weltlichen Macht, einem von dem Staatsoberhaupte ergangenen Gesetze, in solcher Weise Hohn zu sprechen?

Doch lassen Sie uns zu mancher erfreulichern Seite wenden. Diese Tage wurde hier der gedruckte Bericht der Chewra Kadischa ausgegeben. Die Wirksamkeit dieses Vereins ist herzerhebend; dieses Jahr äußerte er sich in der Erwerbung eines neuen Gottesackers, wozu die Wiener in gewohnter Mildthätigkeit großartig beigetragen. Der Bericht enthält auch mehrere treffliche Toaste, die bei Gelegenheit der „Chewra Suda" ausgebracht wurden: wir heben den des Herrn Predigers Mannheimer hervor, der in zwar humoristischer, aber dennoch nicht minder ergreifender Weise das Einst und Jetzt, den früher auf den Juden ruhenden und jede laute Aeußerung hemmenden Zwang und das gegenwärtige durch die kaiserliche Huld gestattete freie Auftreten, in beredter Weise vergegenwärtigte, und ein, den tiefsten Wiederhall in den Herzen aller Anwesenden findendes Lebehoch auf Se. Majestät den Kaiser, ausbrachte, der dieses neuere freie Leben den Juden eröffnet.

Noch erlaube ich mir einer vor einigen Wochen hier erschienenen Broschüre zu erwähnen, die ebenfalls von dem fortgeschrittenen Zeitgeist erzählt. Sie führt die Aufschrift „David Bernhard Frankl" und enthält die Lebensgeschichte dieses Mannes, der im Leben wie im Tode die seltensten Auszeichnungen genoß, wie sie kaum hier einem

---

1) Nach einer uns zugekommenen Mittheilung hat der unlängst verstorbene Isaak Taußig zu Prag unter vielen großartigen Legaten auch 80,000 fl. zum Baue eines neuen jüd. Hospitals bestimmt. Hoffentlich wird hierdurch derartigen trüben Ereignissen vorgebeugt sein. D. R.

2) Der betreffende Pfarrer hat in Wiener Blättern in Abrede gestellt, daß er diese Worte gesprochen. D. R.

Juden zu Theil ward. D. B. Frankl, Bruder unseres allgemein geschätzten Dr. Ludwig August Frankl, hatte, fast nur auf sich und diesen Bruder angewiesen, mit Geringem seine Laufbahn begonnen; sein seltner Geist und seine anerkannte Redlichkeit brachten ihn vorwärts: er wurde Stadtrath zu Prag, Ehrenhauptmann des Bürgercorps, sein Monarch zierte ihn mit einem Orden; auch vereinigte er mehrere Ehrenämter in sich: er war Vorsteher des isr. Waisenhauses u. s. w. Seine unermüdliche, größtentheils öffentlichen allgemein menschlichen Zwecken gewidmete, Thätigkeit untergrub seine Gesundheit und er starb im kaum begonnenen vierzigsten Lebensjahre. Sein Leichenbegängniß zeigte deutlich, wie tief er betrauert wurde: Juden und Christen vereinigten sich, ihre Trauer über sein Dahinscheiden an den Tag zu legen und ihm die letzte Ehre zu erweisen. Bürgermeister und Rathsherren, Stadtverordnete nebst den Vertretern mehrerer Corporationen, ferner eine Abtheilung des Bürgercorps mit ihrem Major, der Oberrabbiner und Prediger, die Vorsteher und die Schuljugend u. s. w. bildeten nebst einer unübersehbaren Menge den Trauerzug, der unter Glockengeläute, da der Verstorbene Mitglied des Prager Magistrats war, vor sich ging. Es bewährte sich hier, daß der Mensch das Edle, Humane in sich gern zur Geltung kommen läßt und daß unsere Zeit, so nicht der Fanatismus gewaltsam wieder rege gemacht wird, seinem Standpunkt nicht sehr fern ist, den jeder Denkende als den des Menschen allein würdigen erkennt.

Noch muß ich Sie aufmerksam machen auf die auf Kosten von „Adutt Söhne" hier erschienenen, prachtvoll ausgestatteten הגהות בעל ברכי יוסף (אזולאי) לד' חלקים שלחן ערוך.

Berichtigung.

In meiner Schrift דרכי המשנה S. 192 Anmerk. 7 wird eine Stelle aus מנחות פ"ח (so muß es heißen, nicht wie im Werke פ"ה) angeführt, die, wie sie dort aufgefaßt ist, viel Schwieriges hat. Beim genauern Eingehen hat sich mir diese Auffassung als eine irrige herausgestellt: der Sinn ist אמר ליה כך היה, und mit dem darauf folgenden אמר ר' יוחנן אמר רבי beginnt ein neuer mit dem Vorhergehenden nicht im Zusammenhange stehender Satz. Vergl. Raschi und Tosafot das. Der freundliche Leser wolle die Stelle von הגה bis Ende der Anmerkung als einen lapsus calami betrachten.

Frankel.

Etwas über den Einfluß der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik.

Daß die jüdischen Philosophen und die jüdische Philosophie Einfluß auf die Scholastik geübt ist weder ein neuer noch ein bestrittener Satz. Aber die Anerkennung dieses Satzes in der Ausdehnung, in welcher er auf Geltung Anspruch machen kann, vermißt man dennoch in den neuesten Darstellungen der christlichen Philosophie des Mittelalters. In der Regel gibt man den Juden die bloße Rolle von Vermittlern, durch welche dem christlichen Abendlande die arabisch-griechische Philosophie zugeführt worden. Ihre selbstständigen Leistungen werden mindestens unterschätzt. Und selbst diese ihre Vermittlerrolle schlägt man nicht hoch genug an, weil man sie den Ruhm als Ueberseßer mit vielen nichtjüdischen Namen, die eine unverdiente Glorie schmückt, theilen läßt. In Wahrheit aber sind sie nicht blos fast das einzige Medium, durch welches dem christlichen Europa Aristoteles verständlich wurde, sondern es gebührt ihnen ein noch viel höherer Ruhm, nämlich der: durch das, was sie Selbstständiges geleistet, einen directen Beitrag zu den bedeutendsten scholastischen Systemen geliefert zu haben. Seit Munk's Herausgabe der „mélanges ect." ist das für Gebirol in glänzender Weise nachgewiesen. Aber Gebirol ist nicht der Einzige, dem die Scholastik ihre Lehren verdankt. Wir versuchen daher, mit Benußung der Forschungen von Jourdain [1]) und Munk, den Grad des ausgeübten Einflusses näher zu bestimmen.

1) Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote.

Die scholastische Philosophie beginnt bekanntlich, wenn man die unbedeutenden, namentlich aber nicht nachhaltigen Spuren philosophischer Regsamkeit unter den Karolingern unberücksichtigt läßt, mit dem 11. Jahrhundert, erreicht ihren Höhepunkt im 13. und verfällt im 14. und 15. Den bezeichneten Höhepunkt repräsentiren die kolossalen Arbeiten der Dominikaner Albertus Magnus und Thomas von Aquino, und des Franziskaners Duns Scotus. Aber zwischen den Arbeiten dieser Männer und denen der voraufgehenden Zeit, z. B. des Petrus Lombardus, ist eine Kluft, die nur durch Berücksichtigung des mächtigen Impulsus ausgefüllt werden kann, den die durch Juden vermittelte Bekanntschaft mit Aristoteles und seinen arabischen und jüdischen Auslegern und Fortsetzern geübt. Seit Jourdain's trefflichen Untersuchungen sind wir nämlich ziemlich genau über den Rest aus der alten Philosophie unterrichtet, über welchen das christliche Mittelalter vor seinem wissenschaftlichen Contacte mit den Arabern zu verfügen hatte. Man kannte zu allen Zeiten die philosophischen Werke des Cicero, das philosophische Lehrgedicht des Lucrez, die quaestiones naturales des Seneca, die Schriften des Apulejus, des Cassiodorus und des Boethius. Namentlich ist es dieser letztgenannte, durch dessen noch im Geiste alter Classicität gearbeiteten Uebersetzungen der logischen Schriften des Aristoteles, des sogenannten Organon's, das Mittelalter in den Stand gesetzt war, in Aristoteles den Meister der Logik zu verehren und zu benutzen, lange bevor es mehr als eine höchst ungenügende Vorstellung von dem eigentlichen Wesen der Aristotelischen Philosophie hatte. Denn eine solche ungenügende Vorstellung konnte man allerdings schon in sehr früher Zeit aus einer Sammlung von Sätzen holen, die compendiarisch die Lehre des Aristoteles enthielten und wahrscheinlich ebenfalls auf Boethius zurückzuführen sind. Anders stand es mit Plato. Seine Doctrin beherrscht die Kirchenväter, und, abgesehen von dieser wenn auch nicht ganz ungetrübten doch reichen Quelle für die Kenntniß des Plato, las man schon im 11. Jahrhundert den Timäus des Plato in lateinischer Uebersetzung.

Der Zeitpunkt nun, wo eine Aenderung sich vorzubereiten anfängt, liegt nach Jourdain's Ermittelung zwischen 1130 und 1150. Damals nämlich wurden unter den Auspicien des Erzbischofs Raimund von Toledo von einem Vereine von Uebersetzern die bedeutendsten arabischen Philosophen in's Lateinische

übertragen. Man lernte jetzt Ibn-Sina's physische und metaphysische Schriften, die Werke Al-Gazali's, Alfarabi's und Avicebron's (Gebirol's) kennen. Der eigentliche Sachverständige aber bei diesem Uebertragungsgeschäfte war der Jude Johannes Avendeath, während Dominikus Gundisalvi, auf dessen Namen die Uebersetzung geht, nur nach seinem Dictate gearbeitet hat. Selbstverständlich nun mußte die Bekanntschaft mit den genannten Philosophen, namentlich mit Ibn-Sina, die Nachfrage nach den Schriften des Aristoteles und seiner arabischen Ausleger sehr vermehren, so daß hundert Jahre später, um die Mitte des 13. Jahrhunderts, notorisch alle Schriften des Aristoteles dem christlichen Abendlande bekannt waren. Jourdain weist aber bei dieser Gelegenheit nach, daß man irren würde, von den Scholastikern anzunehmen, sie hätten ihre Uebersetzungen lediglich den aus dem Arabischen übertragenden Juden zu verdanken; vielmehr habe Thomas von Aquino unzweifelhaft auch unmittelbar aus dem Griechischen gearbeitete Uebersetzungen benutzt. Die Richtigkeit dieser Thatsache zugebend können wir doch die Bemerkung nicht unterdrücken, daß man die Tragweite derselben leicht überschätzen kann. Keiner der eigentlichen Träger der scholastischen Philosophie des 13. Jahrhunderts, namentlich nicht Albert und nicht Thomas, hatten eine auch nur im Geringsten nennenswerthe Kenntniß der griechischen Sprache. Man war demnach genöthigt, sich der lateinischen Uebersetzung zu bedienen, ohne das griechische Original zu befragen, wie Jourdain selbst aus einer Stelle des Wilhelm von Auvergne, Bischofs von Paris und Zeitgenossen des Albert und Thomas, beweist. Konnte es fehlen, wenn man noch die Achtung, in der Ibn-Sina und andere Ausleger des Aristoteles im Auslande standen, mit in Betracht zieht, daß man den Aristoteles lediglich so verstand, wie er von Arabern und Juden interpretirt wurde? Freilich meint Jourdain, daß Thomas noch mehr griechische Quellen, namentlich auch Erklärer des Aristoteles gehabt haben müsse, da er den Johannes Grammatikus — nach Jourdain identisch mit dem bekannten Ausleger des Aristoteles, Johannes Philoponus, — citirt. Dagegen ist aber einmal zu bemerken, daß Johannes Grammatikus ein den Arabern sehr bekannter Mann gewesen ist, da ihn Maimonides nicht blos nennt, sondern auch als Vorbild der Motakallimun hinstellt [2]). Dann daß die Identificirung des

2) More Neb. 1, 71.

Johannes-Grammaticus mit Johannes Philoponus, eine Identificirung, die auch Munk acceptirt[3]) durchaus ungerechtfertigt, erscheint. Johannes Grammatikus lebte bekanntlich im 9. Jahrhundert und war der gelehrte Erzieher des Kaisers Theophilus (829—842), der ihn zum Patriarchen erhob. Zu seiner Zeit war nachweislich wissenschaftlicher Verkehr zwischen Constantinopel und Bagdad, so daß man nur an ihn und nicht an den zu Ende des 6. und zu Anfang des 7. Jahrhunderts lebenden Alexandriner Johannes Philoponus zu denken hat.

Es dürfte nun nicht uninteressant sein, gerade die berühmtesten nichtjüdischen Aristotelesübersetzer des 13. Jahrhunderts anzuführen und die Bedeutung der Concurrenz, die sie dem Ruhme der jüdischen Uebersetzer machen, abzuwägen. Es sind dies vor Allen Boethius der Zweite und Wilhelm von Moerbeka, denen Uebersetzungen aus dem griechischen Originale zugeschrieben werden, und Michael Scotus, der aus dem Arabischen übersetzt hat. Was Boethius anbetrifft, so muß er allerdings im 13. Jahrhundert existirt haben, ohne daß Jourdain ihn doch nachweisen kann. Es sind nämlich sogenannte Boethianische Versionen Aristotelischer Schriften vorhanden, die als neue Uebersetzungen bezeichnet werden und erst im 13. Jahrhundert aufkamen. Jourdain findet nun einen gelehrten Mann dieses Namens, den aber Pico von Mirandola und Altamura um ein Jahrhundert später leben lassen. Daß es gewaltsam ist, auf diese unverdächtigen Zeugnisse nichts zu geben, und den gefundenen Boethius, der nicht einmal gerade als Uebersetzer bezeichnet ist, früher zu setzen, leuchtet ein. Die Schwierigkeit löst sich aber viel einfacher und ohne daß wir dem alten berühmten Boethius einen Doppelgänger zu geben brauchen. Da nämlich der alte Boethius aus dem griechischen Originale übersetzt hatte und man im Mittelalter gewöhnlich nur arabisch-lateinische Uebersetzungen kannte, so nannte man zum Unterschiede von denselben die später aufkommenden griechisch-lateinischen nach dem alten Boethius[4]). Der zweite Uebersetzer, Wilhelm von Moer-

---

3) Munk, le guide des égarés S. 341.

4) Jourdain berichtet S. 66, daß er ein Manuscript der Metaphysik in der bibliothèque de S. Victor gesehen habe, an dessen Spitze die Worte stehen: „Decem libri metaphysicae ex versione Boëthici", und an dessen Ende: „Translatio nova sive Boëthici." Da es keinen Mann

beka, Erzbischof von Korinth, wird von seinem berühmten Zeitgenossen, Roger Bacon, der gröbsten Unwissenheit beschuldigt. Er sagt von ihm geradezu, daß er Alles falsch übersetze und die Weisheit der Lateiner verderbe [5]). Nicht minder hart beurtheilt er den vielgepriesenen Wundermann Michael Scotus, und die Richtigkeit dieses Urtheils wird durch das gleichfalls sehr wegwerfende des Albert [6]) bestätigt. Bacon meint, Michael Scotus habe, sowohl sprachlich wie sachlich unwissend, fast Alles, was unter seinem Namen erschienen ist, von einem Juden, Namens Andreas, entlehnt [7]).

Es liegt nicht in unserer Absicht, von den Leistungen der Juden als Aristotelesübersetzer zu reden. Wir wollten nur durch einige Andeutungen darauf aufmerksam machen, daß sie in dieser Beziehung von ihrem Ruhme nur wenig an Andere abzugeben hätten, um dann zur Hauptsache überzugehen, nämlich zu ihrem selbstständigen Einflusse auf die Scholastik.

Auch ohne an die Thatsachen näher heranzugehen, wird man die Schwierigkeit begreifen, welche die Verwerthung der arabischen Philosophen den Scholastikern für ihre durchaus theologischen Zwecke boten. Alle eigentlichen arabischen Philosophen waren bekanntlich selbst innerhalb ihrer Glaubensgenossenschaft Ketzer und hatten Sätze, zu denen kein Mitglied irgend einer geoffenbarten Religion sich bekennen konnte. Wenn es nun auch unter den Juden solche gab, die, in die Fesseln des Aristotelischen Systems geschlagen, nicht so viel freie Regung behielten, um das Eigene und Angestammte gegenüber dem Fremden zu behaupten, wie dies namentlich aus einer höchst merkwürdigen Stelle des Bischofs von Paris, Wilhelm von Auvergne hervor-

---

Namens Boëthicus gegeben hat, so wird dadurch unsere Vermuthung im Texte gerechtfertigt.

5) Die Worte lauten bei Jourdain S. 68: Et Willielmus iste flemingus, ut notum est omnibus parisiis litteratis, nullam novit scientiam in lingua graeca de qua praesumit, et ideo omnia transfert falsa et corrumpit sapientiam Latinorum.

6) Bei Jourdain S. 140: Foeda dicta inveniuntur in libro illo etc., sed Michael Scotus qui in rei veritate nescivit naturas, nec bene intellexit libros Aristotelis.

7) Ibid. 141: Michael Scotus, ignarus quidem et verborum et rerum, fere omnia, quae sub nomine ejus prodierunt, ab Andrea quodam Judaeo mutuatus est.

geht[8]); so ist es doch unläugbar, daß gerade die bedeutenderen und tieferen Geister die ehrenvollsten und mit Erfolg gekrönten Anstrengungen gemacht hatten, den entschieden höheren philosophischen Standpunkt, den sie durch die Bibel einnahmen, zu behaupten und den Aristotelismus nur zu benutzen, um das was in der Weise der Vorstellung in der heiligen Schrift niedergelegt war, in Gedankenform umzusetzen und mit dem philosophischen Zeitbewußtsein auszugleichen. Maimonides' Arbeiten in dieser Richtung, imponirend wie sie noch heute sind, mußten damals nicht blos für Juden maßgebend sein und die Nacheiferung erwecken, sondern auch die Häupter der Scholastischen Doktoren konnten, wie von Ibn-Sina und Anderen den Aristotelismus, so von Maimonides eine selbstständige Haltung diesem gegenüber lernen. Und in der That läßt sich sein Einfluß auf Albert und Thomas in augenfälliger Weise darthun. Daß Thomas von Aquino den Maimonides in einer Lateinischen Uebersetzung gelesen, daß es also eine viel ältere Uebersetzung als die aus dem 16. Jahrhundert gegeben habe, müßten wir demnach vermuthen, auch wenn es nicht bezeugt wäre. Aber die Sache ist bezeugt[9]) und wir heben daher die wichtigsten Punkte hervor,

8) Die in ihrem Pragmatismus zu Anfange etwas wunderliche Stelle lautet (Jourdain S. 327, Note 2): Postquam autem Judaei Chaldaeis sive Babyloniis et genti Arabum commixti sunt, ea (?) miscuerunt se studiis eorum et philosophiae, et secuti sunt opiniones philosophorum, nescientes legis suae credulitates et Abrahae fidem contra disputationes eorum et rationes defendere. Hinc est quod facti sunt in lege erronei et in fide ipsius Abrahae haeretici, maxime postquam regnum Saracenorum diffusum est super habitationem eorum. Exinde autem aeternitatem mundi et alios Aristotelis errores secuti sunt multi eorum. Hinc est quod pauci veri Judaei, hoc est qui non in parte aliqua credulitatis suae Saraceni sunt aut Aristotelicis consentientes erroribus, in terra Saracenorum inveniantur de his qui inter philosophos commorantur (wohl commemorantur).

9) Die Thatsache, daß eine alte lateinische Uebersetzung des More Nebuchim existirt habe, ist schon von Wolf (biblioth. T. I. S. 857 und T. III. S. 782) festgestellt. Die Uebersetzung des Justinianus, die 1520 erschienen, kann keine Ueberarbeitung der nach שלשלת הקבלה von Jakob Mantino gelieferten sein, da dieser ein Zeitgenosse des Justinianus war und Letzterer in der von Wolf mitgetheilten Vorrede sich folgendermaßen ausdrückt: Hunc vero ejusdem librum (More Nebuchim) jampridem in nostrum sermonem versum constat ab Interprete, cui magis curae fuit (ut illis temporibus) sententias utcunque exprimere etc. Ebenso bezeugt Selden, de jure naturae et gentium secundum disciplinam Hebraeorum

in denen Maimonides' Einfluß auf die Auffassungen der Scholastik nicht in Abrede gestellt werden kann.

Maimonides war der Erste, der innerhalb des Aristotelismus selbst den Dualismus von Materie und Form dadurch aufzuheben versuchte, daß er die Materie ebenfalls auf Gott zurückführte. Geleitet zunächst von dem religiösen Interesse, die Möglichkeit eines zeitlichen Anfanges der Welt darzuthun, hat er das auch philosophisch höher Stehende gefunden. Er beseitigt die Aristotelischen Beweise, daß die Welt ewig sei, weil jeder Bewegung eine andere vorangegangen sein müßte, durch die schlagende Bemerkung, daß Aristoteles die Gesetze der schon vorhandenen Welt ganz unberechtigt zur Entscheidung einer Frage benutzt, die eben dem Entstehen dieser Gesetze gilt. Und ebenso weiß er auch den Fragen, die aus der Annahme der Weltschöpfung in Bezug auf Gott sich ergeben, wie man sich nämlich im göttlichen Willen eine Veränderung denken könne, durch eine eigenthümliche Fassung des göttlichen Willens zu entgehen. Freilich wird dabei der göttliche Wille so zu sagen ein unicum, ein Unbegreifliches, ein Wunder. Aber eine solche Unbegreiflichkeit ist jedenfalls philosophischer, als den göttlichen Willen vollständig nach Analogie des menschlichen aufzufassen.

Unverkennbar ist nun, daß Albert genau dem Maimonides gefolgt ist. Auch er verwirft die Lehre von der Ewigkeit der Welt und meint, Aristoteles hätte in diesem Punkte von Plato nicht abgehen sollen. Ritter will daraus folgern [1]) daß die Scholastiker über Aristoteles den Plato noch immer nicht vergessen hätten. In Wahrheit aber beweist diese Aeußerung nur für die Lectüre des Maimonides, der in seiner Abhandlung über die Weltschöpfung genau in der Weise die Ansicht des Plato bespricht. Vollkommen übereinstimmend mit Maimonides faßt nun

S. 122 (bei Wolf I, 857), daß Maimonides häufig von Thomas von Aquin nach einer alten Uebersetzung des More citirt werde. Richard Simon (bei Wolf III, S. 782) versichert sogar, ein Exemplar jener alten Version gesehen zu haben. Endlich schreibt der Dominikaner Sixtus Sinensis bibliotheca sancta S. 314 (die Stelle wird angeführt im עץ חיים von Delitzsch S. 330 Anm.): Ex hoc opere (sc. ex More Neb.) tam divus Thomas quam ceteri theologi scholastici varia testimonia ad enarrationem sex dierum producunt. Vergleiche auch noch die von Delitzsch (S. 344 Anm.) aus „Eberstein, natürliche Theologie der Scholastiker“ angeführte Stelle, auf die wir noch zurückkommen.

1) Die christliche Philosophie S. 630.

auch Albert die schöpferische Wirksamkeit Gottes als einzig in ihrer Art, als ein Wunder, und erhebt denselben Einwand, den wir auch bei Maimonides lesen, gegen die späteren Aristoteliker, die von einer Veränderung des göttlichen Willens reden, wenn man die Weltschöpfung statuirt, daß sie nämlich ihre eigene Annahme, der thätige Verstand sei ohne sich zu verändern thätig, vergessen hätten.

Aber nicht blos in der Maimonides' eigenen Auffassung des göttlichen Willens, sondern auch in der Bestimmung des Gottesbegriffes überhaupt brachte Maimonides eine sehr erkennbare Umgestaltung des scholastischen Denkens hervor. Noch Petrus Lombardus hat ziemlich grobe anthropomorphistische Begriffe in dieser Beziehung [2]). Bei Thomas hingegen begegnen wir genau derselben abstracten Fassung des Gottesbegriffes, wie sie Maimonides in seiner Lehre über die Attribute vorträgt. Auch er läugnet, daß Gott aus Wesen und Differenz bestehe, also alle Möglichkeit ihn zu definiren, alle cognito quidditativa, wie der scholastische Ausdruck ist, und erklärt sich, während Aureolus gegen, für „Rabbi Moses" [3]).

Erwähnenswerth ist ferner, daß der ontologische Beweis zurücktritt und von den fünf Beweisen, die Thomas für das Dasein Gottes beibringt, alle mit Ausnahme eines einzigen, der kaum, selbst vom Standpunkte der Scholastik, ein Beweis zu nennen ist, bei Maimonides vorkommen. Der dritte Beweis ist bei Maimonides wie bei Thomas der unter dem Namen des kosmologischen noch von Wolf festgehaltene, der von der Zufälligkeit der vorhandenen Welt auf ein Wesen von nothwendigem Dasein schließt. Man kann unmöglich verkennen, daß in der Form, in der ihn Thomas vorträgt, er dem Maimonides entnommen ist. Der fünfte, der sogenannte physikotheologische, der von der Zweckmäßigkeit der Welt schließt, kommt bei Maimonides im dritten Theile seines More nur gelegentlich vor.

Am berühmtesten endlich ist Thomas' Lehre über das in der Welt vorhandene Uebel. Leibnitz in seiner Theodicee hat sie in der Hauptsache adoptirt und nur in manchen Stücken vervollkommnet. Daß aber diese Lehre von der Natur des Uebels

---

2) Eberstein, Ueber die Beschaffenheit der Logik und Met physik ꝛc. S. 67.
3) Vergl. die oben aus Delitzsch angeführte Stelle in „Eberstein, natürliche Theologie der Scholastik" S. 62.

maimonidisch ist, kann Niemand, der den More gelesen hat, verkennen. Gerade durch den monistischen Sinn seines Systems, d. h. dadurch, daß er auch die Materie auf Gott zurückführte, mußte für Maimonides die Frage nach dem Ursprunge des Uebels in aller Schärfe sich einstellen, und er hat sie innerhalb seiner Anschauungen auch so vortrefflich beantwortet, daß Thomas nur erweitern konnte. Wenn man die beiden Sätze hat, daß das Uebel nur ein Nichtsein des Guten, eine Privation ist, daß also das Princip des Uebels die Materie als solches keinen Schöpfer braucht und insofern es etwas Reales ist, wiederum kein Uebel ist, so läßt sich die weitere Theorie des Uebels, die übrigens bei Maimonides nicht fehlt, leicht aufbauen.

Wenn wir jetzt noch einen Blick auf die scholastische Ethik werfen, so ist vor Allem zu modificiren, was Ritter behauptet, daß die Scholastiker in ihrer Aufstellung der theologischen Tugenden neben und über die ethischen sich über Aristoteles und über alle arabischen Aristoteliker erhoben, da Aristoteles nur sittliche Tugenden gekannt hätte[4]). Es wäre vielmehr zu sagen gewesen, daß sie eine bekannte Unterscheidung mit Geist benutzten, um die christlichen Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung in ihr ethisches System zu fügen. Eine bekannte Unterscheidung! Denn schon Aristoteles kennt nicht blos sittliche (ethische), sondern auch logische (dianoëtische) Tugenden. Ja noch mehr! Auch Aristoteles stellt die Erkenntnißtugenden über die sittlichen. Diese Aristotelische Grundlage benutzend hat nun Maimonides die ethischen Tugenden als nothwendige Verbindung für die Erkenntnißtugenden hingestellt und diese selbst in der Prophetie gipfeln lassen. In gleicher Weise nun hat Albert Erkenntnißtugenden, die sogenannten theologischen, denen die sittlichen nur als Grundlage dienen und die eigentlich eingegossene Tugenden seien, insofern sie einer höhern Einwirkung zugeschrieben werden müßten.

Aber nicht minder wie in der Umgestaltung des Aristotelismus zu einem mit dem Offenbarungsglauben zusammenstimmenden System war Maimonides auch in der Auffassung der Bibel maßgebend. Wir haben bereits in einer Note mitgetheilt, was der Dominikaner Sixtus Sinensis berichtet: „Aus diesem Werke holen sowohl Thomas als auch die übrigen Scholastiker

4) Ritter, l. l. S. 643.

mannigfache Zeugnisse für die Erzählung der sechs Tage her." Also auch des Maimonides Maaße Bereschit wurde studirt und angenommen. Ebenso stimmen sie in der Erklärung der Wunder zwar nicht mit Maimonides, aber doch mit der von ihm angeführten Erklärung des Midrasch.

Wir begnügen uns mit diesen wenigen Bemerkungen in der Ueberzeugung, daß ein genaues Studium der vasten Werke des Albert und Thomas von diesem Gesichtspunkte aus sehr viel ergeben müsse, und fügen ein Paar Bemerkungen über die beiden anderen jüdischen Philosophen hinzu, von denen es bekannt ist, daß ihre Werke die Scholastik des 13. Jahrhunderts bauen und bilden halfen. Wir meinen Gebirol und den Verfasser des Buches de Causis.

Ueber den Einfluß des ersteren hat uns Munk reichliche und interessante Belehrung gegeben[5]). Es liegt zwar in der Natur der Sache, daß Albert und Thomas der neuplatonischen Richtung, die im fons vitae vertreten ist, feindselig sind. Sie waren Aristoteliker, so weit es ihr religiöses Bedürfniß und ihre durch die Bibel veränderte Anschauung zuließen. Aber so wenig wie ihre arabischen und jüdischen Lehrer jemals den Neuplatonismus ganz los wurden, namentlich entweder die Aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt mit der Emanation versetzten oder zwischen Schöpfung und Emanation schwankten, so wenig und weniger jedenfalls als Maimonides konnte sich Albert von dieser Verwirrung frei machen. Man wird nicht umhin können, diese bei Albert bis zur auffälligen Inconsequenz gesteigerte Einmischung neuplatonischer Elemente, neben Anderen namentlich dem Einflusse des unter dem Namen Avicebron fast zu einer mythischen[6]) Berühmtheit gelangten Gebirol zuzuschreiben.

So begegnen wir[7]) bei Albert dem Fundamentalsatze aller Emanationslehrer, daß die Wirkung unvollkommener sein müßte als ihre Ursache, wobei er freilich, wie Ritter bemerkt, „seine eigene Behauptung vergißt, daß die Schöpfung eine Wirksamkeit Gottes sei, welche mit den natürlichen Wirkungskreisen der weltlichen Dinge nicht verglichen werden könne." Er erklärt sich demnach auch einverstanden mit dem emanatistischen Grundsatze,

---

5) Vgl. namentlich S. 291—301 der mélanges.

6) S. Munk, l. l.

7) Ritter, l. l. S. 637.

daß Gottes Wirken in den weltlichen Dingen nur in absteigenden Graden erfolgen könne. Er spricht von der Welt als einer Contraction Gottes, d. h. das unendliche Wesen Gottes habe sich in seiner Offenbarung in dieser endlichen Welt zusammengezogen (סוד הצמצום). Auch sonst ist der Einfluß einer von der Aristotelischen abweichenden Anschauung hier und da erkennbar. In der Hauptsache jedoch sind Albert und Thomas Gegner der Avicebronischen Doctrin. Anders der scharfsinnige Franziskaner Duns Scotus. Er ist Gebirol nicht blos in der Annahme einer universellen Materie gefolgt, von der er behauptet, daß sie in allen Dingen, auch in den Engeln, sein müsse, da nur Gott die Unterschiedenheit von Materie und Form zukommt, sondern Gebirol's Lehre vom göttlichen Willen hat an ihm einen scharfsinnigen und rücksichtslosen Vertreter und Fortbildner gefunden. Wir glauben, daß es dem Leser nicht unangenehm sein wird, wenn wir ihm, Ritter's Darstellung benutzend [8]), eine ungefähre Vorstellung von der Scotischen Theorie des Willens geben.

Duns Scotus folgert zunächst aus der Zufälligkeit der weltlichen Dinge, daß sie auch einer zufälligen Ursache ihr Dasein verdanken müssen. Es ist daher unmöglich, daß Gott Alles in nothweniger Weise bewirke. Wir müssen vielmehr in ihm selbst unterscheiden ein Princip des Nothwendigen in der Welt und ein Princip des Zufälligen. Jenes ist der Verstand, dieses der Wille Gottes. Der Verstand ist unfrei wie die Natur, da er an die Gesetze des Denkens gebunden ist, der Wille dagegen wirkt frei. Freilich gilt diese Unterscheidung nicht mit Rücksicht auf Gott an sich selbst. Im Wesen Gottes ist Alles einfach und nothwendig. Sein Verstand erkennt sich selbst, sein Wille will sich selbst von Ewigkeit her mit Nothwendigkeit. Aber in Bezug auf die Welt und ihre zufälligen Dinge ist zu sagen, daß sie Gott zufällig will und sein Verstand hinterdrein sie zufällig erkennt. Er polemisirt mit Heftigkeit gegen den Determinismus, nach welchem der schöpferische Wille Gottes immer erst von seinem Verstande bestimmt wird. Das sei bei dem Thun der Menschen der Fall. Dagegen will Gott nicht, weil sein Verstand einsieht, daß es gut sei, sondern umgekehrt weil Gott es will, darum ist das Gute gut. In dieser Richtung schreitet Duns fort und würde die Welt in ein so Willkürliches, von

8) Ritter, l. l. S. 676 ff.

jedem Gesetze Losgebundenes verwandeln, daß Alles, auch das Entgegengesetzteste hätte möglich werden können, wenn er nicht die Correctur anbrächte, daß allerdings der Wille Gottes in Bezug auf seine Geschöpfe mit dem Willen Gottes in Bezug auf sich selbst niemals in Widerspruch stehen könne. Daraus ergibt sich, daß, wie der Wille Gottes für sich immer auf sich, auf sein Wesen gerichtet ist, so auch der schöpferische Wille Gottes die Geschöpfe nur auf Gott richten kann. Somit ist der Zweck der Welt nothwendig. Sie kann nur zu Gottes Verherrlichung dienen. Dagegen hätte Gott auf verschiedenen Wegen diesen Zweck erreichen können. Immer aber fließen die Gesetze der Welt, die er beliebig wählen konnte, wie er sie auch hätte wählen mögen, aus seinem ewigen Wesen. Daß Duns Scotus damit den Willen Gottes doch wiederum vom Wesen Gottes abhängig macht, ist ersichtlich. Aber er will einerseits dem Determinismus gegenüber behaupten, daß der Wille Gottes frei ist, andrerseits diese Freiheil doch nicht so verstanden wissen, daß das Resultat etwas Unvernünftiges, Willkürliches hätte sein können, sondern es liegt im Wesen des göttlichen Willens, wie er auch wollen mag, nur Vernünftiges zu wollen.

Wir haben nicht die Absicht, die Lehre des Scotus weiter zu verfolgen, sondern es genügt uns, so viel davon angeführt zu haben, daß wir darin durch Gebirol angeregte Gedanken erkennen. Es bleibt uns noch übrig, ein Wort über das Buch de causis zu sagen.

Dieses Buch[9]) wurde lange Zeit dem Aristoteles zugeschrieben und gleich den Werken dieses Philosophen commentirt. Albertus Magnus jedoch gibt uns den Juden David als Verfasser an und meint, er habe, was er aus Aristoteles, Ibn-Sina, Al-Gazali und Al-Farabi gesammelt, in Lehrsätzen nach Art des Euklid gebracht. Er berichtet ferner, daß David auch eine Physik geschrieben, daß aber das de causis betitelte Buch eine Metaphysik sei. Die Wichtigkeit dieses Buches für die Geschichte der Philosophie des 13. Jahrhunderts schlägt Jourdain so hoch an, daß er meint, man würde nicht eher eine sichere Kenntniß derselben erlangen, bis man das Buch de causis und den fons vitae analysirt hätte.

9) Jourdain S. 157.

So sehen wir eine Philosophie, die mindestens sehr viel zur Beseitigung des Aberglaubens und zur Reinigung der anthropomorphistischen Vorstellungen von Gott beigetragen hat, von Juden ausgehen, und in Kreise dringen, von wo aus sie größere räumliche Strecken, aber auch größere zeitliche, als man gemeinhin denkt, beherrscht. Denn man wird nicht vergebens den Gedankengehalt der Scholastik des 13. Jahrhunderts in Leibnitz und Wolf suchen. Ja selbst in Kant's Religionsphilosophie wird uns bisweilen der Geist des Maimonides entgegenwehen.

Dr. M. Joël.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Miscellaneen von Professor Dr. J. Kämpf.

I.

Das Grab Esra's (Il Aszer).

Benjamin aus Tudela berichtet in seinen מסעות (ed. Asher I, p. 73), daß das Grab Esra's unweit von נהר סמורה sich finde, welcher Ort an der persischen Grenze gelegen sei. In der englischen Uebersetzung ibid. 116 wird נהר appellativisch gefaßt und סמורה (soll heißen: סַמָּרָא) als nom. propr. des Stromes genommen, so daß der Name der betreffenden Stadt als ausgelassen zu betrachten ist. Ibid. II, p. 150 wird Korna vermuthet. Abgesehen nun davon, daß Korna erst im 17. Jahrhundert entstanden, so berechtigt der Original-Text in den מסעות keineswegs zu der Annahme einer Lücke. Die betreffende Stelle lautet: ומשם (מבצרה — Bassora am Tigris) שני ימים לנהר כמורה היא תחלת ארץ פרס ובה כמו אלף וחמש מאות וכו'. Wo macht sich hier die Nothwendigkeit einer Ergänzung bemerkbar? Die einzige Schwierigkeit wäre hier die Fem.-Form היא und בה, was auf נהר nicht paßt; allein eben dieser Umstand zeigt deutlich, daß נהר hier nicht appellativisch zu nehmen sei. נהר סמרה ist ohne Zweifel ein componirtes nom. propr. wie נהרדעא und ähnliche Wörter im Talmud. Die Ufer-Lage der betreffenden Orte hat wohl veranlaßt, daß sie נהר zu ihrem Namen erhielten, so daß von dem Namen נהר mit Sicherheit auf die Wasserlage der betreffenden Städte zu schließen ist. Daß כמרה in der That Name eines Ortes und nicht eines Flusses ist, geht aus Charisi's Bericht (Diwan, Pforte 31) deutlich hervor; derselbe lautet: והקול נשמע כי יש בין

ארץ כשדים ושושן הבירה מקום נקרא שמו נהר סמרא ובלשון הקודש אהוא (אַהֲוָא) נקרא ; ורחוק משם כפי שלוש פרסאות היה מתחלה קבר אדונינו עזרא עליו השלום. — Hier wird also ausdrücklich gesagt, das נהר סמרא Ortsname ist. In dem ältesten der bisher bekannten Manuscripte vom Tachkemoni (in meinem Buche: Nicht andalusische Poesie ꝛc. B. II, Vorwort S. VII als Mscr. A. bezeichnet) lautet der Text noch bestimmter, nämlich: מקום נקרא שמו סמרא — von נהר ist da gar keine Rede. Diese Lesart ist geeignet, die von Gesenius erwähnte Meinung zu bestättgen, daß אהוא Esra 8, 21. 31. ꝛc. Name einer jenem (ib. erwähnten) Flusse benachbarten Gegend ist. In der That scheint der Passus: הבא אל־אהוא (ib. 8, 15) nicht das Münden des betreffenden Flusses in einen andern Strom, sondern seinen Eintritt in die betreffende Landschaft bezeichnen zu wollen. Dafür spricht auch der Passus: על־הנהר אהוא (ib. 21); wäre אהוא nom. propr. des Flusses, dann würde נהר schwerlich den Artikel haben, sondern eher im Stat. constr. stehen, wie נְהַר כבר, נְהַר פרת u. a. — Dagegen kann מנהר אהוא (ib. 31) — selbst wenn man nicht מִנְּהַר liest — allerdings: „der Strom der Landschaft Ahawa" heißen. Jedenfalls aber ist der fragliche Text in Benjamin's מסעות als lückenlos zu betrachten.

Bei dieser Gelegenheit wollen wir auch die chronologische Schwierigkeit, welche die oben berührte Stelle aus dem Tachkemoni in folgendem Passus darbietet, erörtern. Bezüglich des Grabes Esra's heißt es daselbst, daß es bekannt war ··· מראשית בנין בית שני עד תום אלף ושלוש מאות שנה לגלותינו. Dann sei es in Verfall gerathen und gänzlich vergessen worden. Erst vor 160 Jahren (von dem Tage an gerechnet, an welchem Charisi dies schrieb) sei es auf wunderbare Weise wieder entdeckt worden ꝛc. Schon die Zahl 1300 der Zerstörung gibt 1369 der üblichen Zeitrechnung; dazu noch die 160 Jahre von dem Tage der Entdeckung bis auf Charisi's Zeit, so kommt gar 1529 heraus. Bei der Herausgabe meines Werkes: Die ersten Makamen ꝛc. wandte ich mich deshalb an Zunz, der so freundlich war, mir zu schreiben: „Anfang der 35. Pforte lese ich nur אלף und halte das שלש מאות irrthümlich aus 'ש, das aber שנה heißt, entstanden. Unsere Lesart ist nur aus beiden combinirt. Fügt man zu 1000 die gleich darauf folgenden 160 Jahre hinzu, so kommt 1100 der Zerstörung, welche zu der Angabe 1150 in Cap. 5 stimmt. Erwägt man, daß אלף hier nicht genau genommen zu werden braucht, so rücken die Zahlen noch näher zusammen." Die ersten Mak. S. 180. —

Das Mißliche bei dieser Auffassung ist nur, daß שלש מאות שנה nicht nur in der ältesten Ausgabe des Tachkemoni, sondern auch in sämmtlichen bisher bekannt gewordenen Manuscripten, auch in dem aus dem Jahre 1280, sich findet. Sodann entsteht durch die erwähnte Emendation eine neue, nicht minder bedeutende Schwierigkeit. Charisi berichtet, daß die fragliche Grabesstelle längere Zeit gänzlich unbekannt gewesen: ויהי כי ארכו לו שם הימים חרב מקומו ונותר משמים (מְשֹׁמֵּים) · ונשארה הארץ ההיא ציה ושאיה · ושכנו בה בנות יענה ואיה ׃ ויהי שם כמרגלית בארץ טמונה · ובמחשכים צפונה. Schon diese Darstellung, mehr aber noch die darauf folgende Wundergeschichte der Wiederauffindung des Grabes lehrt, daß der Zeitraum, während dessen das Grab unbekannt gewesen, eben kein geringer war. Streicht man aber שלש מאות, so rücken die Zahlen so eng zusammen, daß für die Zeit, während welcher das Grab unbekannt gewesen, gar kein Raum bleibt; bis 1069 der üblichen Zeitrechnung war es nach Charisi's Worten bekannt, 160 Jahre vor dessen Anwesenheit im Orient war es bereits wieder bekannt. Mag man nun diese 160 Jahre rückwärts zählen vom Jahre 1218, in welchem Jahre Ch. in Jerusalem war, mithin unwiderleglich im Orient, oder vom J. 1220, das er in der 5. Pforte erwähnt, — immer wird man noch eine Anzahl Jahre auf Rechnung der runden Tausend schreiben müssen. Wo nähme man aber auch nur einen einzigen Tag her für die Zeit des Unbekanntseins des Grabes? — כוליה האי ולא אפשר —

Ich glaube daher, daß der Schlüssel zur Lösung dieser Frage nicht in שלש מאות, sondern in dem Worte לגלותינו zu suchen ist; ohne nun dieses Wort geradezu emendiren zu wollen, glaube ich, doch, daß Charisi selbst sich hier nicht deutlich ausgedrückt. Der fragliche Ausdruck kann hier nichts anderes heißen, als: „bis in die Zeit unseres Exils herein" — die Rechnung aber angefangen מראשית בנין בית שני. Da Charisi den Bestand des zweiten Tempels sicherlich nach der Angabe des Talmud, also auf 420 Jahre anschlägt, so wäre nach seiner Mittheilung Esra's Grab bis zum J. 880 der Zerstörung, oder 949 der üblichen Zeitrechnung bekannt gewesen; von da ab hätte sein allmäliger Verfall zum gänzlichen Verschwinden geführt. Erst 1058 oder 1060 der üblichen Zeitrechnung kam es durch ein Wunder wieder zum Vorschein. Demnach wäre für die Zeit seines Unbekanntseins eine Periode von mehr als einem Jahrhundert gewonnen.

Was die Wunder anbelangt, die zur Wiederauffindung des

Grabes geführt haben sollen, — so bestanden sie zunächst in nächtlichen Traumgesichten, die ein blinder Hirte hatte, und worin diesem verkündet wurde, daß an der betreffenden Stelle ein Engel lagere, — sodann in dem diese Verkündigung bekräftigenden Umstande, daß der einäugige Hirte an der im Traume ihm bezeichneten Stelle plötzlich wieder auf beiden Augen sah, — und endlich in einem hellen Feuerschein, der seitdem allabendlich über dem Grabe sichtbar wurde. Charisi gesteht zwar ein, daß es nicht an Skeptikern gefehlt habe, die das erwähnte Phänomen einfach durch den vulkanischen Boden erklären wollten; allein der fromme Dichter bemüht sich, die Zweifler durch naturwissenschaftliche Gründe ad absurdum zu führen. Weder die Beschaffenheit der Flamme, noch die Art und Weise ihrer Bewegung — meint der Dichter — gestatteten die Annahme einer vulkanischen Ursache; denn erstens war die Flamme hell und rein, ohne Rauch und Qualm, sodann stieg sie nicht senkrecht aus dem Boden auf, sondern kam vom Westen her in horizontaler Bewegung und machte über dem Grabe Halt. Angesichts solcher sprechenden Thatsachen noch von vulkanischer Ursache sprechen zu wollen — ruft der Dichter emphatisch aus — sei geradezu Verrücktheit oder Häresie: זאת שַׁמָּה ושערורית · לא יאמין בה כי אם רשע ופושע ועובר ברית. Nach dieser Explication besingt der Dichter das durch so hervorragende Wunder ausgezeichnete Grab in einem Gedichte, das in den Ausgaben des Tachkemoni fehlt, aber in sämmtlichen uns vorliegenden Manuscripten sich findet; wir lassen es hier folgen.

Nach שאפוהו יאורי מים heißt es in den Manuscrr.:

ועוד עשיתי עליו זאת השירה :

להוד עזרא · תפארה · אלומתה נצבה :
יעידוה · ויודוה · עוברי ים וחרבה :
בהכינו · משכנו · בארץ לא נושבה :
והזהיר עם · לא ידעם · במדבר בערבה :
להוציאו · ולהביאו · לאדמת קודש חשובה :
ואיש עִוֵּר · בסַנְוֵר · תוחלתו נכזבה :
האיר לו · מאפֵלו · אחרי שמשו ערבה :

והמורדים · בזאת מודים · לאלפים ולרבבה :
ואורתו · לעדתו · בית נציבות נצבה :
בערב היא באה ובבקר היא שבה :

הראיתם · ואם חזיתם · אשר בחר בו ה' :
מרחוק · לבלי חוק · בו מראה כבוד ה' :
דיו כושר · מפני אשר · ירד עליו ה' :
והשומעים · בזאת יודעים · כי בקרבנו ה' :
וזה נבחן · וזה שלחן · אשר לפני ה' :
והיגעים · בו שְׂבֵעים · ונהרו אל־טוב ה' :
אמונתו · וזכותו · אותם זכר ה' :
וצדקתו · בעד עדתו · כמו קרבן נחשבה :
בערב היא באה ובבקר היא שבה :

באפלה · ובלילה · יאיר כֹּכב נֶשֶׁף :
והמאורים · מזהירים · סביביו מפֹּה ומפֹּה :
והשרפים · מקיפים · ביתו ושומרי סִפּו :
ובזכותו · לעדתו · יכבוש האל קצפו :
ובו יסלח · עון נאלח · והרבה להשיב אפו :
וטוב ימוד · ובו יעמוד · ים חרונו מזעפו :
ועל מכחדים · והמורדים · ישלח בם חרון אפו :
ועל רשעם · הכניעם · וירדפם עד חובה :
בערב היא באה ובבקר היא שבה :

Der Refrain, wie die freiere Behandlung des Metrums scheinen dafür zu sprechen, daß Charisi obiges Gedicht zu liturgischem Zwecke abgefaßt; in der That erfahren wir aus Benjamin's Reiseberichten, daß am Grabe Esra's eine כנסת erbaut ward.

II.

In בתולת בת יהודה p. 61 theilt Luzzatto von ר' יהודה הלוי folgendes Gedicht mit:

בְּעָבְרִי עַל פְּנֵי רִמּוֹן מְפַחֵד ·
וּפְנֵי קִדְּמוּ כָּל־דּוֹד וְגוֹאֵל ·
מְקוֹם פִּגְעָם קְרָאתִיו מַחֲנַיִם ·
כְּמוֹ פָּגְעוּ בְּיַעֲקֹב מַלְאֲכֵי אֵל :
וְאִלּוּ אֶחֱזֶה הָרַב יְהוּדָה ·
קְרָאתִיו מַחֲנַיִם עִם פְּנוּאֵל :

Da מפחד zu Ende des ersten Halbverses keinen Sinn gibt, so corrigirt es Rapoport (כ"ח VII, p. 267) in ספרד. Diese Emendation hat meines Wissens keinen Widerspruch erfahren, und so nahm ich sie in meinem erwähnten Buche S. 194 an. Dagegen erklärte sich aber Luzz. in einem Schreiben an mich mit Entschiedenheit; er erklärt die fragliche Phrase für unhebräisch und meint, R. Jeh. ha-Levi würde um keinen Preis sich eines solchen Barbarismus bedient haben. Diese entschiedene Sprache des competenten Luzz. hat mich veranlaßt, den fraglichen Gegenstand nochmals in reifliche Erwägung zu ziehen, und da gewann ich die Ueberzeugung, daß weder das sinnlose מפחד, noch das gefälligere ספרד hier das Richtige sein kann, — Inhalt und Sprachform weisen auf ein ganz anderes Wort hin. Fassen wir zunächst den Inhalt in's Auge. R. Jeh. ha-Levi bedauert, bei seiner Anwesenheit in Granada unter den sonstigen Freunden und Gönnern R. Jehuda ben Giath nicht gesehen zu haben. Man nimmt an, daß ben-Giath während ha-Levi's Anwesenheit in Granada verreist war, weshalb Letzterer ihn nicht sah; allein diese Annahme ist eine rein willkürliche, die im betreffenden Gedicht auch nicht den geringsten Anhaltepunkt findet, eher geht daraus das Gegentheil hervor. Ha-Levi sagt ja nicht, daß er in Granada alle seine Freunde und Gönner besucht und nur ben-Giath nicht gefunden habe, sondern daß alle seine Freunde und Gönner ihn besucht haben (ופני קדמו כל־דוד וגואל), nur ben-Giath nicht (ואלו אחזה הרב יהודה) — dieses Bedauern involvirt offenbar einen, wenn auch nur leisen Vorwurf gegen den Vermißten, was nothwendig voraussetzt, daß dieser in Granada anwesend war. Wie aber harmonirt eine solche anspruchsvolle Aeußerung mit dem bescheidenen und anspruchslosen Charakter ha-Levi's? Die

Lesart ספרד hebt diese Schwierigkeit keineswegs. Dies in Betracht des Inhalts. Hinsichtlich der Sprachform ist zu bemerken, daß an der fraglichen Stelle ohne Zweifel ein Reimwort gestanden, wie es die Regel in der ersten דלת verlangt. Die wenigen Ausnahmen, die sich finden, sind eben Ausnahmen und können die Regel nicht umstoßen, die in zweifelhaften Fällen nur um so mehr zu befragen und zu beachten ist. Ich glaube daher fest und entschieden, daß für מפחד ursprünglich מְבַהֵל gestanden, wodurch alle Schwierigkeiten auf das Glücklichste beseitigt sind. Nicht nur findet sich so an der fraglichen Stelle ein entsprechendes Reimwort, sondern auch der Bemerkung gegen ben-Giath ist alles Verletzende genommen: ha-Levi bedauert, durch die Eile, mit welcher er Granada gleichsam durchfliegen mußte, verhindert gewesen zu sein, ben-Giath zu besuchen (ואלו אחזה: hätte ich nur R. Jeh. sehen können —). Daß ha-Levi den Besuch seiner übrigen Freunde bei sich erwähnt, soll eben nur zur Entschuldigung dienen, daß er ben-Giath nicht besucht, da er ja Niemand besucht habe, Niemand habe besuchen können — wenn er die übrigen Freunde dennoch gesehen, so war dies nur dadurch möglich, daß diese zu ihm gekommen, was aber von einem Manne, wie ben-Giath, nicht zu beanspruchen war. — Liegt hierin dennoch ein Vorwurf gegen ben-G., so ist doch die Form eine so überaus feine und tactvolle, wie es sowohl der Bescheidenheit als auch der Sinnigkeit des großen Dichters angemessen ist.

In sprachlicher Beziehung weise ich nur noch auf Charisi's Ausdruck: והסוסים ממהרים hin (Nichtandalus. Poesie II, S. 89). Uebrigens wäre hier ja מבהל nur adverb. zu עבר, was vollkommen regelrecht ist.

Notizen zu R. Lewi ben Gerson (Gersonides).

Von Dr. M. Joël.

Nach dem Jochasin ist sein Vater der Verfasser des שער השמים, eines philosophischen Buches, dessen Argument Wolf in der Bibliothek gibt. Demnach, da nämlich der Verf. des שער השמים Gerson ben Salomo hieß — wüßten wir, wie Ralbag's Großvater väterlicherseits geheißen habe. Nun soll sein Großvater mütterlicherseits (ebenfalls nach Jochasin) Nachmanides gewesen sein. Die Unwahrscheinlichkeit dieser Thatsache, die sich Jedem aufdrängt bei der

Wahrnehmung, daß er Nachmanides nirgends citirt, wird dadurch erhöht, daß man nachweisen kann, er habe Nachmanides' Schriften gar nicht einmal gelesen. Denn in seinem (R.'s) Commentar zu Daniel, wo er das Jahr 1358 als Jahr für die Ankunft des Messias herausgerechnet, ein Jahr, welches bekanntlich auch Nachmanides und schon vor diesem Andere herausgebracht hatten, gibt er die Ursache an, die verhindert hätte, daß kein Früherer auf diese so naturgemäß sich ergebende Zahl gekommen wäre (Commentar zu Daniel ed. princ. auf dem 35. Blatte: (והנה לא עמדו הקודמים על זה הקץ עם קלות העמדה וכו'. Merkwürdig genug aber ist übersehen worden, daß Lewi ben Gerson selbst seinen Großvater citirt, der selbstverständlich, wenn anders wirklich Gerson ben Salomo Vater unseres Lewi gewesen, nur sein Großvater mütterlicherseits gewesen sein kann, und zwar ist dies kein Anderer als der Verfasser des לוית חן. Die Worte Almosnino's im מאמץ כח: והנה הרב הגדול בעל לוית חן אביו של הרלב"ג ז"ל müssen nämlich nicht, wie Geiger corrigirt, dahin geändert werden, daß man statt אביו schreibt קרובו, sondern אבי אביו, da Almosnino wohl blos die Thatsache gewußt hat, daß der בעל לוית חן Großvater des Ralbag gewesen sei. Das angeführte Citat des Ralbag findet sich zu כי תשא ed. Ven. S. 114 a: קבלתי בפירוש זה הפסוק מהרב אדוני זקני ר' לוי הכהן und Geiger beschuldigt daher Ralbag mit Unrecht der absichtlichen Ignorirung des Lewi. Man wird übrigens nach den von Geiger aus der Handschrift des לוית חן mitgetheilten Stellen sehr viel großväterlichen Einfluß im Commentar des Ralbag entdecken. Ich mache nur auf die gerade durch ihre Seltsamkeit bezeichnende Gleichheit oder doch Aehnlichkeit in der Erklärung und Auffassung des Metatron aufmerksam (Ralbag zu Spr. Sal. 1 bringt das Wort mit mater, Lewi der Aeltere mit matrona zusammen). Ebenso ist selbst die angefochtene Auffassung der Art, wie die Schrift auf den לוחות zu denken sei, bei Beiden zwar nicht äußerlich, aber doch principiell identisch. Ich würde die Vergleichung fortsetzen, wenn sie etwas austrüge. Für die Frage nun, ob dieser Lewi der im מנחת קנאות vielbesprochene Lewi sei, ist wenigstens noch ein Fingerzeig gegeben, daß nämlich der Verf. des לוית חן ein Ahronide gewesen.

2. Daß Ralbag in der Stadt אזרב, einem auch sonst durch jüd. Schriftsteller bekannten Orte, gewohnt haben müsse, ist daraus ersichtlich, daß seine bedeutendsten Werke von da aus datirt sind. Nun wissen wir aus einer von Munk (mélanges etc. S. 500) mit-

getheilten Notiz des Pico von Mirandola, daß Ralbag habitator Auraycae, d. h. Bewohner von Orange gewesen sei. Die Frage nun, was אזוב für eine Stadt sein könnte, hat Carmoly durch Mittheilung einer Notiz des Bernard de Valabrègue zu einem Manuscripte der Kaiserlichen Bibliothek dahin gelöst, daß unter אזוב die kleine Stadt Vaison im Comtat Venaissin zu verstehen sei. Munk scheint die Sache für so ausgemacht nicht zu halten und meint nur, daß Bernard möglicherweise einer Ueberlieferung gefolgt sei. Ich meine nun, es könnte auch bloße Vermuthung sein, der wir eine andere entgegensetzen. Wie, wenn אזוב und Orange identisch wären? Nach der bekannten Gewohnheit, die Städtenamen in's Hebräische zu übertragen, könnte man, da Ibn-Esra in Exodus (ס' בא) zu אזוב bemerkt: ובלשון לעז אוריגנ"ר, wohl nicht ohne Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß sie אוריגני = Orange zurückübersetzten in אזוב.

3. Der sonst so ungeschichtliche Gersonides hätte auch Gibbon eine Notiz liefern können. Gibbon erzählt nämlich von dem Streite der beiden mächtigen römischen Häuser, der Colonna's und der Orsini's (der gerade zur Zeit, wo Gersonides lebte, am lebhaftesten war), und macht die Bemerkung, daß die Schmeichelei sich bemühte, die Familie der Colonna's bis auf die römischen Kaiser zurückzuführen. Gersonides hätte ihm sagen können, daß die Schmeichler der Orsini's noch weiter gingen und diese sogar von Romulus und Remus herleiteten. Er erzählt (ס' מקץ) die Geschichte des Romulus und Remus, macht aus der Wölfin eine Bärin und schließt ab: ומהם המשפחות הגדולות מרומי והם הדוביים. Daß hier die Ursini's (Orsini's), die auch im Dante als ursi (Bären) bezeichnet werden, gemeint seien, ist klar. Daß aber Gersonides die Sache nicht erfunden hat, geht aus Folgendem hervor. Bagnol, die Stadt, in der Gersonides geboren ist, gehörte nach der histoire de Languedoc damals dem Kardinal Napoleon Ursini, und Gersonides folgte somit sicherlich dem, was die Stadtleute über den Ursprung dieses Geschlechtes sich erzählten.

4. Zu ס' בשלח (ed. Ven. 71 b.) rechnet Ralbag unter die Vortheile, welche die göttliche Lehre gewährt, auch den, daß sie vor übertriebener Selbstkasteiung bewahrt, und fährt fort: ולהרחיק מהם (מבני ישראל) מה שיעשו שאר האומות לסגף עצמם. Es läßt sich nicht läugnen, daß diese Worte auch ohne besondere geschichtliche Beziehung sich erklären lassen. Deutlicher aber werden sie, wenn man sich erinnert, daß gerade zu seiner Zeit und in seiner nächsten

Nähe der Papst Clemens VI. (residirte in Avignon) gegen das Ueberhandnehmen des Flagellantenunwesens eine Bulle schleudern mußte, ohne ihm doch recht steuern zu können.

5. Ralbag hat auch einen Commentar zu מסכת ברכות geschrieben. Siehe zu דברים (ed. Ven. S. 207a).

6. Als Curiosum verdient erwähnt zu werden, daß zu Gersonides' Zeiten die Copernicanische Ansicht ziemlich verbreitet gewesen sein muß. Er sagt פ' חיי שרה (ed. Ven. S. 33b): ואם הי' גלגל השמש קיים והארץ מתנועעת כמו שחשבו אנשים רבים וכו' und kommt so oft auf diesen Punkt zurück, daß man sieht, er habe ein gegenwärtiges Interesse daran, gegen diese noch nicht ganz überwundene Ansicht Früherer zu polemisiren. Vgl. פ' פנחס S. 201b; פ' ואתחנן 213b. Von den Alten soll bekanntlich schon Hipparch, der Begründer der wissenschaftlichen Astronomie, die Bewegung der Erde behauptet haben.

7. Interessant ist, wie zu Ralbag's Zeiten die vierfache Auslegung der Schrift (פרד"ס) in die christlichen Schulen gewandert und von Nikolaus Lyranus (gest. 1340) in folgenden Hexameter zusammengefaßt worden ist, in welchem es freilich mit der Quantität von allegoria und anagogia nicht allzu genau genommen wird:

> Littera gesta docet, quid credas allegoria,
> moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Die anagogische ist die höhere, mystische Auslegung und entspricht dem סוד.

Geographische Skizzen.

I.

Die westliche Grenze Palästina's und der Stratonsthurm.

(Schluß.)

Der Ausdruck: יתד תקועה לישראל בימי יוונים ist also eigentlich präciser zu nehmen: בימי רומיים, in den Zeiten der Römer! (S. weiter unten.) — Aber der folgende Passus: ושגברה מלכות בית חשמונאי scheint nicht mehr von R. Abuhu herzustammen, da es nicht bekannt ist, daß diese Stadt in dem Syrerkriege irgend eine bedeutende Rolle gespielt, oder von den Makkabäern erobert worden wäre. Der Ausdruck בימי יוונים, den R. Abuhu absichtlich aus Furcht vor den Römern wählen mochte, und zwar um so mehr, als die Einwohner von Cäsarea Syro-Griechen und

außerordentlich feindlich gesinnt gegen die Juden waren, gab Veranlassung zu dem falschen Zusatz: וכשגברה מלכות ב"ח, der auch wirklich auf einer Verwechselung historischer Thatsachen und Reminiscenzen beruht. Diese später hinzugefügten Worte: „Als die Könige aus dem Hause der Chaschmonäer siegten, nannte man diesen Tag: Eroberungstag des Stratonsthurmes, אחידת מגדל שר", bezogen sich ursprünglich nicht auf Cäsarea, sondern auf den Stratonsthurm zu Jerusalem; sie wurden, weil Cäsarea früher Stratonsthurm hieß, als eine falsche historische Reminiscenz dem Ausspruche R. Abuhu's: עקרון תעקר זו קסרי בת אדום והיא היתה יתד תקועה בימי יוונים angefügt. Daß in Jerusalem ein Stratonsthurm war — wahrscheinlich im Syrerkrieg von einem syrischen Feldherrn erbaut — berichtet Josephus l. c. Dieser Name gab auch zu einer Verwechselung Anlaß und diente zugleich dem Essäer zur Rechtfertigung seiner verkündeten Weissagung. (Vgl. Josephus l. c. XIII. 11, 2—3.) Für die Richtigkeit obiger Auffassung spricht auch Megillat Taanit c. 3, wo sich unsere Stelle mit einigen Interpolationen findet: בי"ד בסיון אחידת מגדל צור זו קסרי בת אדום שהיתה יושבת בין החולות, והיא היתה יתד רעה בימי יונים· וכשגברה יד בני חשמונאי כבשוה והוציאום משם, והושיבו בני ישראל בתוכה ואותו היום עשאוהו יו"ט· Wir ersparen uns den Beweis, daß Cäsarea unter מגדל צור nicht gemeint sein kann, da in Cäsarea vorherrschend Griechen und Syrer gewohnt, die Juden wurden von denselben kurz vor dem Ausbruche des letzten jüdischen Krieges vertrieben und grausam gemordet. Megillat Taanit würde also etwas aussagen, was der historischen Wahrheit gerade entgegengesetzt ist! Allein wir brauchen nur die Interpolation auszuscheiden — und so werden alle Schwierigkeiten gelöst. Ursprünglich hat der Text der Megillat Taanit, wie dies aus den weitern Parallelstellen ersichtlich, gelautet: בי"ד בסיון אחידת מגדל צור, והוא היה לישראל יתד רעה בימי יונים · כשגברה יד חשמונאי כבשוה והוציאום משם והושיבו ישראל בתוכו ואותו היום שכבשוהו עשאוהו יום טוב·

Aehnlich lautet eine weitere Stelle aus der Makkabäerperiode, die wir zur Ergänzung hinzufügen, obwohl sie eine besondere Beleuchtung verdient:

בט"ו ובט"ז ביה גלו אנשי בית שאן ואנשי בקעתה ואף הם היו יתד רעה לישראל בימי יונים כלפי ערבים וכשגברה וכו'·

Unter מגדל צור, wofür eigentlich מגדל שר zu lesen, ist der Stratonsthurm in Jerusalem, der auch מגדל שרשון und

abgekürzt מגדל שר oder מגדל שד hieß, gemeint, und von der Eroberung dieses Thurmes in Jerusalem ist hier in Megillat Taanit die Rede, nämlich: Am 17. Siwan wurde von den Makkabäern der Stratonsthurm in Jerusalem erobert und dieser Tag zum Gedenktag eingesetzt! Ebenso heißt es daselbst c. 2 von der Eroberung der Akra: בכ"ג באייר נפקו בני חקרא מירושלים שהיו מצרים לבני ירושלים וכשגברה בית חשמונאי הגלו אותם משם וכו'. (Vrgl. Rapoport Erech Millin s. v. אקרא und 1. Makk 13, 49 ff.) Die Lage des Stratonsthurmes in Jerusalem läßt sich nicht mehr genau ermitteln; aber allenfalls geht aus Josephus hervor, daß er in der Nähe der Burg Antonia gelegen ist. Uebrigens konnte man mit Recht auch den Stratonsthurm in Jerusalem wegen der grausamen Ermordung des Antigonos durch die Henker des Aristobulos מגדל שֵׁד, Teufelsburg, nennen, und wie Megillat Taanit berichtet, war der Thurm früher ein gefährlicher Nagel, יתד רעה, in der Hand der Syrer gegen die Israeliten wie Bethsean und Bikaata. Auf die beiden Stratonsthürme konnte man anstatt der ursprünglichen Benennung מגדל שרשון auch מגדל שַׂר und מגדל שֵׁד anwenden, da beide beim Volke durch traurige Erinnerungen gleich verhaßt waren! Um so leichter war also eine Verwechselung, ein quiproquo möglich, wie wir es in unsern beiden Stellen ganz deutlich nachweisen und jedem das Seine geben können. — R. Abuhu, der auf Cäsarea geistreich das Wortspiel des Propheten: Ekron wird entwurzelt (עקרון תעקר = שרשון תשרש) anwendete, benutzte auch aus Megillat Taanit zur Bezeichnung der nachtheiligen Folgen, die Cäsarea für Israel hatte, den Ausdruck: והיא היתה יתד תקועה ב"י. Demnach lauten dessen Worte: א"כ אבוהו: עקרון תעקר זו קסרי בת אדום והיא היתה יתד תקועה בימי יונים. Später aber fügte man mit Unrecht, weil man die geistreiche Bemerkung mißverstanden, noch die folgenden Worte aus Megillat Taanit hinzu: וכשגברה מלכות חשמונאי היו קורין אחידת מגדל שד. — Wurden nun aber die Worte R. Abuhu's durch Megillat Taanit entstellt, so erging es derselben durch eben diese Worte des R. Abuhu nicht besser! Megillat Taanit berichtete nämlich nur von der Eroberung des Stratonsthurmes in Jerusalem, מגדל צור אושר, und zwar: בי"ז אחידת מגדל צור והוא היה לישראל יתד תקועה בימי יונים, וכשגברה יד בני חשמונאי כבשוהו והוציאום משם והושיבו ישראל בתוכו וא"ה שכבשוהו עשאוהו יו"ט. Der Interpolator glaubte, daß hier von Cäsarea, dem alten Stra-

tonsthurm, die Rede sei, und er fügte die Worte des R. Abuhu: זו קסרי בת אדום שיושבת בין החלות hinzu [1]).

In ידור oder דירו erkennen wir Dora die Stadt דור oder דאר der Bibel, die gegenwärtig Tortura oder Tentura, arabisch טור דורא, Berg Dora, genannt wird. Möglich ist die Lesart דדור aus דרדור oder טְרדוֹר entstanden, was dem gegenwärtigen Namen Tortura vollkommen entspricht. Die Tosifta zählt nach Dora die Stadt Cäsarea auf, שורא דקסרין, und dann die Mauer von Akko. Allein שורא דקסרין steht hier am unrechten Orte und dessen Platz ist eigentlich nach חומת מגדל שר, wo es als Erklärung eingeschaltet wurde, d. h. מגדל שר, Stratonsthurm, wird auch שורא דקסרי, Cäsarea, genannt. — Die westliche Grenze Palästina's ist daher richtig angegeben, nämlich: Askalon, Cäsarea, Dora und Akko.

Die übrigen Ortsnamen bieten viele Schwierigkeiten, obwohl Schwarz manche glücklich enträthselt hat. Die Tosifta und Jalkut lassen den genannten Ortsnamen וריש מיא דגעתין וגעתין עצמה oder מגאתין וגיאתן גרמא folgen, was Schwarz für das biblische Megiddo und das Flüßchen bei Megiddo, מי מגידו, den Kischon, hält (Richter 5, 19). Der Kischon wird von den Arabern Nahr el Mukattua genannt und daraus dürfte מגיאתן entstanden sein. Doch wir wollen hier schließen und nur auf einige Varianten die Aufmerksamkeit lenken. So hat die Tosifta für ומילחתא דביר, וכוריי רבתא, bei Rapoport: ומילחא דביר, ובירריי רבתא vielleicht die richtige Lesart: ומלחא דכו׳ וטירריי רבתא (l. ומלחא דכוריי). Jalkut läßt das מלחא דביר weg und für טירריי רבתא oder בירריי רבתא liest er: במותא דבירריין. Sollte hier wirklich טירריי, Tyrus, gemeint sein, wie aus Jalkut hervorzugehen scheint? Da es anstatt במותא דבירריין eigentlich במותא דטירריין oder במותא דטירריי geheißen haben mag, was dem biblischen מבצר צור (Samuel. 24, 7; Josua 19, 29) analog wäre. Ueber das Wort מבצר צר sind die Versionen schwankend. Jonathan überträgt: קירוין כריכן, feste Burgen; die Septuaginta einmal als zwei Städte: Maspassat und Tyrus, und in Samuel *Μάψαρ Τύρου* als eine Stadt;

---

1) Der Ausdruck יושבת בין החלות für Cäsarea ist sehr richtig, da nach Josephus Alterth. XV. 9, 6; jüd. Krieg I. 21, 5 die ganze Küste von Sandmassen bedeckt und Herodes einen künstlichen Hafen erbaute, der vor den Sandstürmen geschützt war. — Durch Obiges ist die ganze Verwirrung gelöst und dürften sich die Resultate Grätz's in seiner Geschichte III. 462. 468 als nicht stichhaltig erweisen.

die Pschito an beiden Stellen: ערמא לצור[2]). Unsere Vermuthung, daß hier Tyrus gemeint sei, finden wir außerdem bestätigt durch die folgenden Namen: חפנים וסנפתא. Schwarz hält חפנים für Daphne unweit Paneas; aber סנפתא läßt er unerklärt. Allein im Jalkut fehlt חפנים und dafür steht: מירסף, ספנתא. Es scheint nicht sehr gewagt zu sein, ספנתא für Maspassat der Septuaginta zu nehmen, und מירסף ist zusammengezogen aus מִי סְפַר (das auch Jeruschalmi anführt) und Küstenland bedeutet. — Die weitere Untersuchung behalten wir einem zweiten Artikel vor, wo uns hoffentlich eine Abschrift aus dem Wiener Manuscript der Tosifta zugänglich sein wird.

Rabbiner David Oppenheim.

Ueber Princip und Gebiet der Präsumtionen nach talmudischer Lehre.

Von J. Freudenthal.

(Vgl. Maiheft.)

Das Princip, welches die Betrachtung des geschichtlichen jüdischen Lebens uns kennen lehrte, muß jetzt in seiner Wirklichkeit auf dem Gebiete der talmudischen Präsumtionen nachgewiesen werden.

Soll es sich bewahrheiten, so darf vor Allem von der Beschränkung des richterlichen Urtheils auf die im Gesetzbuche angegebenen Fälle nicht mehr die Rede sein, denn die Religion selbst soll ja die Sicherheit der Parteien gewährleisten. Beschützt von der religiösen Idee braucht das talmudische Recht nur den Irrthum, nicht die Ungerechtigkeit des Richters zu fürchten. Es leitet und bestimmt darum sein Urtheil durch allgemeine Regeln, nach denen er die einzelnen Fälle zu entscheiden hat, verlangt aber nicht, wie das römische Recht, daß der specielle Rechtsfall mit dem, im Gesetzbuche verzeichneten, vollkommen identisch sei[1]). Der jüdische Richter darf die ein-

---

2) Ueber Tyrus vgl. Winer, bibl. Handwörtb. h. v. und Rosenmüller, bibl. Alterthumskunde. Phönizien.

1) Nur bei Einer Präsumtion, ספק ספיקא, hat wegen der mannichfaltigen nähern Bestimmungen, besonders der schwierigen Entscheidung über ספק השקול, die nachtalmudische Zeit das Urtheil des Richters auf die im Talmud vorkommenden Fälle beschränkt. Vgl. כללי ספק ספיקא in י"ד סי' ק"י zu ש"ך. Bei Miggo hingegen wird auch nach ש"ך ח"מ פ"ב zu Ende, dem Richter größere Freiheit zugestanden.

zelnen Präsumtionen aus dem Wesen des vorliegenden Falles selbst bilden, zwar nicht willkürlich gegen das Gesetz, aber selbstständig neben ihm [2]).

Das religiöse Gesetz soll aber auch ergänzend auf die talmudische Präsumtionslehre gewirkt haben, durch den Eifer, den es überall für die Entwickelung des jüdischen Rechtes anfachte und durch die Beseitigung der Furcht vor richterlicher Willkür, welche die Staatsklugheit subtilere Präsumtionsarten zu vermeiden zwang. Darum müssen nicht blos die Hauptarten der Präsumtionen, sondern auch deren Ausläufer und Abzweigungen im Talmud vollständig zur Geltung gekommen sein. Um dies darzulegen, ist es nothwendig, die Präsumtionsarten: „Wahrheit, Festhaltung, Folgerung" [3]) sammt ihren Unterarten nach ihrer Erscheinung im Talmud durchzugehen.

Unsere Aufgabe verlangt dies blos von den Präsumtionen des Talmuds, also der Mischna und Gemara. Nun aber stellt sich derselbe durchaus nicht als selbstständiges Product seiner Zeit dar, er will nur Fortsetzung und Ergänzung, ja oft nur Auslegung und Erläuterung eines längst Vorhandenen, der Bibel, sein [4]). Er gibt sich so, wenn man will, den höheren, wenn man will, den niedrigeren Charakter der Unselbstständigkeit. Dieser Charakter ist niedriger als selbstständige, vom lebendigen Gedanken geschaffene Production, denn er ist Abhängigkeit von einem Vergangenen, Unverstandenen, Todten. Dieser Charakter ist höher als willkürliche, blos zeitweilig wahre Geisteserzeugnisse, denn er ist die Schöpfung jenes allmächtigen, hohen Principes, dem wir in diesem Gebiete auf Tritt und Schritt begegnen, er ist Ausdruck eines Ewigen, Göttlichen der Religion. Ist aber dieses der Fall, ist das in der Bibel vorliegende, religiöse Gesetz nicht bloß principium des Talmuds als zeitlicher Anfang desselben, sondern als sein geistiges Wesen, als sein

2) Bemerkenswerth ist, daß auch im code civil Art. 1353 der Unterschied zwischen praes. juris und praes. hominis aufgehoben ist. Les présomptions — heißt es das. — qui ne sont point établies par la loi, sont abandonnées aux lumières et à la prudence du magistrat etc. Wozu Collmann a. a. O. S. 162 hinzufügt: „Hierdurch wird ein Despotismus des Richters möglich gemacht, der wohl in keiner andern Gesetzgebung sich findet."

3) In dieser — wie früher nachgewiesen — historischen Ordnung und nicht ihrem logischen Werthe nach.

4) Vgl. Frankel a. a. O. S. 36 ff.

mächtig gestaltender Grundgedanke, so werden wir den Talmud nimmer aus ihm selbst begreifen, gleichwie wir den letzten Theil einer zusammenhängenden Erzählung nicht verstehen, wenn wir nur ihn und nicht den Anfang kennen. Wir müssen daher vor der Darlegung der Präsumtionen des Talmuds um fast 2000 Jahre zurückgehen zu den Präsumtionen der Bibel, um aus diesen jene verstehen zu lernen.

In der biblischen Zeit zeigen sich nur die schwachen Keime des später weithinragenden Baumes. Die Beweistheorie ist die natürlichste der Welt. Zwei Zeugen entscheiden jede Sache [5]). Ein Zeuge beweist nichts im Criminalrecht [6]), bewirkt einen Eid in Civilfällen [7]). Das ist die Grundlage des rechtlich vollen Beweises. Auch zeigen sich schon die Anfänge der rechtlichen Präsumtionen. Allerdings der unentwickelten Zeit konnte eine, in allen Nüancen vollendete Theorie nicht angemessen sein. In solchen erst halb gebildeten Zeiten entscheiden keine abstracten, nur den Denker überzeugenden Gründe, da gelten nur die concretesten, einfachsten Beweise.

Daher sind in der Bibel nur die äußerlichsten Präsumtionen vorhanden, und auch diese meistens implicite in den concreten Rechtsfällen, nicht als theoretische Formeln von ihnen abgelöst. Doch sind hiermit die natürlichsten und wichtigsten Regeln schon gegeben und so, wie auf allen Gebieten der religiösen Lehre, gleichsam die Felder abgesteckt, in welche die spätere Zeit ihre Saaten streuen sollte.

Die Präsumtion der Mehrheit wird als beweisend hingestellt. Der Talmud zählt [8]) eine ganze Reihe von Gesetzesbestimmungen auf, die nur durch die Annahme dieser Präsumtion sich rechtfertigen lassen. So muß die Hinrichtung des Sohnes, der seinen Vater schlug (מכה אביו ואמו), auf dem Satze beruhen, daß die meisten Kinder ehelich geboren sind (רוב בעילות אחר הבעל) [9]). Sonst könnte man ja besorgen, es sei gar nicht der Vater gewesen, den er geschlagen habe. Eine, der Wahrheit ähnliche Präsumtion ist die der Nähe (קרוב) [1]), welche darauf beruht, daß man, wenn es

5) Deut. 17, 6. 19, 15; vgl. Frankel a. a. O. S. 142 ff.

6) Num. 35, 30.

7) Nach einer sehr naheliegenden Deutung der bezeichneten biblischen Stellen Schebuot 40 a. Ketubot 87 b.

8) Chulin 11, a, b.

9) Das. 1) Deut. 21, 3.

zweifelhaft ist, ob ein Gegenstand von einem nahen oder einem entfernten Orte ausgegangen ist, das erste annimmt.

Selbstverständlich muß die Voraussetzung der moralischen Güte und des rechtlichen Besitzes, wie in jeder Gesetzgebung, so auch in der Bibel enthalten sein und bewirken, daß Jemanden nur auf gute Beweise sein Besitz oder sein Vermögen entzogen werden kann. In der Bibel aber sind diese Präsumtionen besonders stark, denn gar oft wird es herborgehoben, daß nur zwei Zeugen in Capitalsachen Beweiskraft haben sollen.

Der Nachdruck, den die Bibel auf die Nothwendigkeit zweier Zeugen legt, beweist, daß auch der Indizienbeweis keine Geltung haben solle [2]). Einige Rechtslehrer wollen auch die Präsumtion von der Fortdauer des alten Zustandes in der Bibel hervortreten sehen, doch ist dieselbe nicht hinreichend nachgewiesen [3]).

Alle diese Präsumtionen hatten sich auf dem Boden des Pentateuchs herausgestellt, aus der späteren, biblischen Zeit läßt sich kein Aufschluß über die Entwickelung unseres Gegenstandes gewinnen. Der Richter nahm nicht das mosaische Recht zur Grundlage seines Urtheils, sondern er entschied, wie z. B. Salomo in dem Streite der zwei Frauen [4]) nach seiner willkührlichen, vom Augenblick erzeugten Ansicht. In der That war die stürmische Zeit der Richter und der Könige wenig geeignet, das von Moses begründete Gesetzesleben in naturgemäßer Weise fortzubilden. Das jüdische Volk war beschäftigt mit seiner eigenen staatlichen Consolidirung und im Kampfe um das äußere Dasein ging der Inhalt des Daseins, das Gesetz, verloren. Erst als im babylonischen Exil das Volk seinen Gott und seine Religion wiedergefunden hatte, das staatliche Leben aber nie mehr recht gedeihen wollte und mit der Zerstörung des zweiten Tempels gänzlich erlosch, erst da wendete das Volk seine ganze Kraft auf die Entfaltung und Fortbildung der biblischen Satzungen.

Das so lange Zeit zurückgedrängte religiöse Gesetz entschädigte sich jetzt für die frühere Vernachlässigung und erfüllte alle Kreise des jüdischen Lebens und Strebens. Eine allgemeine Begeisterung für das Studium des Gesetzes erwachte im jüdischen Volke, von allen Seiten strömten Schüler in die weiten Hallen der Lehrhäuser, alle

2) Synh. 37 b.; vgl. Frankel a. a. O. S. 180.
3) Chulin 10 b.
4) 1. B. Kön. 3, 16 ff.



Gebiete des Gesetzes wurden gepflegt und durchforscht, Lernen und Lehren das waren die einzigen, wesentlichen Lebensäußerungen des jüdischen Geistes. Die erste Frucht dieser Bestrebungen, die Mischna, zeigt, daß auch die Präsumtionslehre die vielseitigste Erweiterung erfahren habe.

Vor Allem ward die Lehre von der Mehrheit ausgebildet. Eine Menge von neuen Fällen ward unter diese Rubrik gebracht; z. B. Tahar. III, 8 דרך התינוק לטפח; Machschirin II, 7 ,רוב ישראל רוב נכרים, רוב משליכין und sonst an vielen Stellen. Es wurde festgesetzt, daß man sich nach der Mehrheit richten solle, auch wenn durch sie ein früher vorhandener Zustand aufgehoben werde; z. B. man findet ein Kind, das טמא ist, in der Nähe eines früher reinen Teiges; es fragt sich, ob es denselben berührt und damit verunreinigt habe oder nicht[5]). Die Mehrheit entscheidet für das erste, denn die Kinder tasten gewöhnlich umher[6]).

(Fortsetzung folgt.)

Recensionen und Anzeigen.

Preßproceß Sebastian Brunner contra Ignaz Kuranda. Oeffentliche Verhandlung vor dem Landesgerichte in Wien 10. Mai (1860). 55 S. Wien 1860. C. Gerold.

Die Religion hat die Aufgabe dem Menschen zum Siege über das Thierische in ihm zu verhelfen; setzt eine Partei, setzen sogar Männer die die Religion vertreten sollen, sich zur Aufgabe, durch sie den Menschen zu verthieren, in ihm die bösen Leidenschaften Fanatismus und Verfolgungssucht durch sie wachzurufen, so haben sie in den Augen jedes Rechtlichdenkenden sich gebrandmarkt, da sie der Vorwurf trifft, das Höchste und Edelste zu den niedrigsten Zwecken herabgewürdigt zu haben. Eines solchen Gebahrens machte sich, wie in diesen Blättern mehrfach erwähnt wurde, Dr. Sebastian Brunner in der von ihm herausgegebenen Wiener Kirchenzeitung schuldig; sein Urtheil war, wenn auch die Censurbehörde schwieg, gesprochen: die Nemesis ereilte ihn durch den geistreichen Redacteur der Ost-Deutschen Post, Herrn Ignaz Kuranda. Die O.-D. Post hatte, als in Oesterreich die Judenfrage zur Tagesfrage wurde, diesen Gegenstand vom politischen Gesichtspunkt aus besprochen und

---

5) Nach Tosaf. Kiduschin 80 a. 6) Tahar. III, 8.

hierbei in anständiger Weise die fanatischen Gegengründe Brunner's widerlegt. Dieser ließ es nun an rohen Schmähartikeln nicht fehlen; und da sie sich in überstürzender Weise häuften, brachte die O.-D. Post unter der Aufschrift „Herr Sebastian Brunner" einen Artikel, in welchem das Treiben dieses Literaten (!) in seiner ganzen Erbärmlichkeit aufgedeckt und daß die „Wiener Kirchenzeitung kein dringenderes Geschäft habe als die Leidenschaft der christlichen Bevölkerung Oesterreichs zu dem wüthendsten Hasse gegen die Juden aufzustacheln" in scharfen Worten dargelegt wurde. Herr Sebastian Brunner, der nach seinen Auslassungen zu den Auserwählten zählt, die das Gebot der Nächstenliebe dahin interpretiren „Thue einem Andern was du willst, daß man dir nicht thue" und daher das Recht, den Nebenmenschen an Ehre und Leben zu kränken, ohne daß irgend eine Wiedervergeltung geübt werden darf, für sich in Anspruch nehmen, übergab dem Landesgerichte zu Wien eine Klageschrift, die zwölf Anklagepunkte wegen Ehrenverletzung gegen Kuranda, als Redacteur der O.-D. Post, enthielt; sechs Punkte wurden als grundlos vom Gericht zurückgewiesen, in den anderen sechs Punkten wurde Grund zur Anklage erkannt und sie kamen am 10. Mai d. J. zu öffentlicher Verhandlung, die die Eingangs gedachte Broschüre wiedergibt. An dieser Verhandlung bewährte sich abermals das Treffliche der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit! Es stand hier Mann dem Mann, Princip dem Princip gegenüber; frömmelnde gleißnerische Miene konnte nicht aushelfen, es mußte Tendenz und Ausgangspunkt scharf bezeichnet werden; konnte da das von Sebastian Brunner vertretene lichtscheue, den verwerflichsten Religionshaß athmende Princip gegenüber dem klaren, Wahrheit und Menschenrecht bekennenden Princip den Sieg erhoffen? Und um wieviel war auch der Mann dem Manne überlegen! Kuranda prägnant, treffend, jedes Wort ein scharfer Pfeil, das Ziel erreichend, jeder Satz vom Gefühle eines tiefsittlichen Bewußtseins getragen: es ist nicht mehr der Angeklagte, der durch Vertheidigung sich losgesprochen sehen will, seines gerechten Sieges gewiß, umwandelt er sich stolz zum Kläger; kann, was unfehlbar, kein Grund zur Klage gegen ihn gefunden werden, so ist sein Ankläger gerichtet, ist ihm ein Urtheil gesprochen, das ihn für immer vernichet. Und Herr Brunner, welches Geistesarmuthszeugniß stellt er sich aus! Er, der nur von Blutgier der Juden zu erzählen weiß und fast in jeder Nummer zum Judenhasse auffordert, der Bibel gegenüber „Manetho und Daumer" als Gewährsmänner anruft, und ihnen den Perser

„Haman" beigesellt, „will keinen Juden verfolgen, hat es wiederholt ausgesprochen, es wäre eine himmelschreiende Sünde, den Juden an seinem Leben anzutasten und zu verfolgen" (S. 48); „er hat dieses Alles nicht gesagt, um die einzelnen Juden zu beschimpfen (S. 27)." Eisenmenger's Entdecktes Judenthum und andere Schriften ähnlichen Inhalts hat er ganz inne; die bekannte Beurtheilung J. D. Michaelis' sowie die judenfreundliche Aeußerung des von ihm belobten Molitor hat er entweder nicht gekannt, oder nicht benutzt (S. 25. 26)[1]). Zu seiner Rechtfertigung führt er an: „Wenn ich eine lucrative Schriftstellerei treiben wollte, so ließe ich die Kirchenzeitung heute aufhören. Manz gibt mir für einen Jahrgang meiner Predigten 1000 fl. Da sitze ich zu Hause an meinem Tische, schreibe nach meiner Muße und habe mich mit Niemand zu ärgern" (S. 13). Bei Verlesung eines von der Kirchenzeitung gebrachten zügellosen Schmähartikels erklärt der verantwortliche Redacteur Herr Brunner: „dieser Artikel ist von einem Berliner Gelehrten" (S. 23), bei einem andern derartigen Artikel: „Das ist auch von einem Berliner" (das.). Und wie lammesmild ist er und fromm. „Der mich kennt sagt, daß ich ein guter Mensch bin, der Keinem einen Schaden anthun will; ich werde in vielen Sachen viel zu gut" (S. 36). Und wie schlau ist diese gutmüthige Frömmigkeit. „Nachdem nun aber ein Strafausmaß damit verknüpft ist, so möge es das allermindeste sein, 5 oder 10 fl., denn ich will keinem Menschen einen Tag von dem kostbaren Sonnenlichte rauben. Ich will gar keine Leibesstrafe; ich könnte Herrn Kuranda mit keinem guten Gewissen auf der Gasse begegnen, wenn ich wüßte, daß er meinetwegen hat leiden müssen, und die paar Gulden sind ihm kein Schaden; er ist im Verhältniß zu mir ein reicher Mann" (S. 36). Andere ergötzliche Nachweise, auf welcher Geistes- und Wissenschaftshöhe dieser Literat steht, hat der Vertheidiger des Herrn Kuranda, Dr. Berger, in seinem ausführlichen Plaidoyer (vgl. S. 46) geliefert; und man weiß in der That nicht, soll man mehr die Beschränktheit oder die Böswil-

1) Jost rangirt hier (S. 29) in bedauerlicher Weise neben Eisenmenger. Einem S. Brunner mußte eine Schilderung, wie sie Jost von den Chassidim gibt, willkommen sein. Ueber dem Wesen dieser Secte schwebt noch, wie bekannt, ein tiefes Dunkel; und sollte Jost nochmals eine Geschichte der Juden schreiben, so wird er vielleicht Gelegenheit finden, Manches zurückzunehmen, so wie er in seinem letzten Werke Vieles aus seiner früheren Geschichte der Juden widerrufen hat. — Die Chassidim aber überhaupt zur Grundlage von Schmähungen gegen Juden nehmen, ist dasselbe, wie von den Mormonen aus ein Urtheil über die Christen im Allgemeinen fällen.

ligkeit des Herrn Sebastian Brunner beklagen. Sehen wir jedoch von den Personen ab und gehen auf das Factische ein; hier drängen sich zwei Fragen auf: darf ein Journal, das durch und durch von Blut und Verfolgung predigendem Fanatismus inficirt ist, in einem Lande, wo Censur geübt wird, erscheinen, und hat es das Recht, die Benennung „Kirchenzeitung" zu führen? Herr Kuranda hatte aus leicht erkennbarem Grunde direct das eigentliche Gewicht auf die letztere Frage gelegt; der Gerichtshof faßte den Gegenstand nach seinem ganzen Umfange auf. Es erfolgte die Lossprechung und Schuldloserklärung des Angeklagten; die Motive sprechen ein eigentliches Schuldig gegen Brunner aus und beantworten zugleich die erstere Frage. Wir heben folgende Stelle hervor:

„Die nun vom Angeklagten in der Verantwortung über diese Stelle dem Gerichte vorgelegten Artikel aus Brunners „Kirchenzeitung," wovon nur jene auf Seite 812 des Jahrganges 1859, jene auf Seite 52 dann 59 des Jahrganges beispielsweise erwähnt werden, predigen geradezu Haß und Verachtung gegen die Juden, fordern zur Intoleranz und zu Feindseligkeiten gegen dieselben, sowohl wegen ihrer Religion als Nationalität auf, so daß sie nahezu an die im § 302 des Strafgesetzes verpönte strafbare Handlung streifen und nur in dem Umstande, daß sie für den kleinen, theologisch gebildeten Lesekreis der „Kirchenzeitung" geschrieben, nur als leidenschaftliche Polemik sich erkennen lassen, deren strafgerichtliche Nichtbeanständigung begründet sein dürfte. — Bei dieser nicht nur den göttlichen Lehren der Religion, der Liebe und Humanität des Christenthums, sondern fast dem weltlichen Gesetze widerstrebenden Tendenz dieser Artikel in Brunners „Kirchenzeitung," erscheint der dieser Zeitschrift vorgesetzte Titel, gleichsam als wäre sie ein Organ der katholischen Kirche, dazu gebraucht, um in derselben Artikel aufnehmen zu können, die in einem gewöhnlichen Tageblatte nicht Aufnahme finden würden" (S. 53).

Der Gerichtshof hat also gefühlt, daß auch die Censurbehörde nicht frei von Tadel ist; die Schwäche der versuchten Beschönigung, „die strafgerichtliche Nichtbeanständigung dürfte nur in dem Umstande begründet sein, daß sie für den kleinen theologisch gebildeten Kreis der Kirchenzeitung geschrieben ist" ist zu durchsichtig, als daß man nicht den eigentlichen Sinn, den Tadel (der sich auch in den Worten, „sondern fast dem weltlichen Gesetze widerstreitenden Tendenz" wiederholt), herausfände. Würde die Censurbehörde eine gegen die Staatspolitik gerichtete, für einen kleinen politisch gebildeten Lesekreis von 600 Abonnenten — so viele zählt nach S. 15

die Kirchenzeitung — geschriebene Zeitung eine Nichtbeanständigung üben? Und der Tadel wiegt um so schwerer, da, wie vielfach vernommen wird, der Vorstand der Wiener israel. Gemeinde mehrmals vergeblich Beschwerde gegen die Kirchenzeitung erhoben. Doch die gerechte Sache hat Dank der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit einen größeren Sieg davon getragen, als ihr Censur und Präventivmaßregeln zu verschaffen vermögen. Schon der Untersuchungsrichter hatte erkannt, „daß es sich um einen Principienstreit und nicht um einen Ehrenkampf handle" (S. 37); wir wenden uns daher gern von Brunner und seinen von ihm vielbelobten, würdigen Genossen, Quirin Endlich und Jaques ab, und freuen uns, daß solches Gebahren öffentlich gerichtet, das ihm zu Grunde liegende Princip laut verdammt wurde. — Was jedoch schmerzlich ist: die Aussage Brunners, „daß er die Kirchenzeitung nur in Folge eines höhern Auftrages, der ihm gekommen ist, fortsetze" (S. 13). Sollten wirklich Höhere vermeinen, in solcher Weise den Interessen der von ihnen vertretenen Religion zu fördern, die Kirche durch Fanatisirung des großen Haufens zu heben? Scheint da das Auge nicht mehr auf die Herrschaft der Erde, als auf das Reich des Himmels gerichtet?[1]) — Nicht minder zu bedauern ist, daß die „Berliner Gelehrten" der Kreuzzeitung — denn dieser Coterie gehören, wie leicht zu erkennen, die Berliner des Herrn Brunner an — in Wien eine Ablagerungsstätte für ihren widerlichen Unrath finden, den sie in Berlin nicht bloßzulegen wagen. — Endlich wollen wir, hinsichtlich der Frage, ob Juden Christenkinder umbringen, „über die Herr Brunner schweigen wollte, endlich aber sich genöthigt sah, sie zu bejahen, da er 74 Fälle von solchen Morden mitgebracht (!), und Biographien (!) von anderen Kindermorden, von einem kaiserlichen Appellationsrath im Jahre 1852 geschrieben, bei sich hat" (S. 49), auf die mehrfachen Ermahnungen der Päpste an Erzbischöfe, diese Anschuldigungen als lügenhaft zu betrachten (vgl. Cardoso Las Excellencias de los Hebraeos p. 425), ferner auf die in demselben Sinne gegebenen und sich auf die päpstlichen Aussprüche berufenden Erklärungen der Kaiser Friedrich II. und Ferdinand II. (vgl. Wolf, Ferdinand II. und die Juden S. 38), denen sich noch im vorigen Jahrzehnt der Papst angeschlossen hat, verweisen. Päpsten und Kaisern

1) Während wir dieses schreiben, bringen die öffentlichen Blätter die Nachricht von dem Auflaufe gegen die Juden in Lemberg und anderen Excessen: Früchte der vom Erzbischof von Przemysl und von den Höheren, „in deren Auftrag Sebastian Brunner die Kirchenzeitung schreibt", ausgestreuten Drachensaat.

ist doch wohl mehr Glauben zu schenken als „74 von Sebastian Brunner mitgebrachten Fällen" und den „Biographien von Kindermorden von einem kaiserlichen Appellationsrathe".

Wir schließen mit tiefer Hochachtung vor dem Gericht, das frei von Vorurtheilen und Furcht vor Höheren ein Urtheil sprach, das weiten Wiederhall finden wird. Die Motive des Urtheils sagen laut, welcher Geist sich in Oesterreich kundgibt, und daß trotz der von einer Partei gemachten Bestrebungen, die Finsterniß früherer Jahrhunderte zurückzuführen, das Licht unaufhaltsam vorwärts dringt. Wir rufen aber auch ein macte virtute dem Redacteur der Ost-Deutschen Post zu, der durch Schrift und Wort siegreich für Licht und Wahrheit kämpfte. Frankel.

Notizen.

Nekrolog.

Geht der an Jahren reife Mann zu Grabe, so wird er nach seinen Verdiensten betrauert, doch mildert der Gedanke, daß er der Natur den ihr schuldigen Tribut gezollt, die Trauer. Wird hingegen in der Blüthe der Jugend ein zu vielen Hoffnungen Berechtigender der Erde zurückerstattet, welcher tiefe Schmerz ergreift da Nahe- und auch Fernstehende! Einen solchen Schmerz erfuhr das jüd. theolog. Seminar zu Breslau durch den am 8. Mai d. J. erfolgten Hintritt des Hörers Dr. Herrmann Seligsohn. Zu Wolstein, Großherzogth. Posen, im J. 1833 von mittellosen Eltern geboren, verlor er diese im frühen Alter; der eilfjährige Knabe fand in dem Herrn Rabbiner Dr. Hirschfeld zu Gleiwitz, damals zu Wolstein, einen zweiten Vater: er wuchs in seinem Hause und unter seinen Augen heran und besuchte später mit vielem Erfolge das Gymnasium zu Gleiwitz. Nach zurückgelegtem Maturitätsexamen trat er bei Eröffnung des Seminars im J. 1854 in dasselbe ein und erwarb sich bald durch Fleiß und gründliches Studium die Achtung der Lehrer. Unter einem bescheidenen, sehr anspruchlosen Aeußern verbarg Seligsohn einen forschenden, eingehenden Geist, und schon im J. 1855 wurde bei der vom Seminar gestellten Preisaufgabe seiner übergebenen Arbeit der Preis zuerkannt, und ebenso wurde seine Arbeit im J. 1856 gekrönt. Im J. 1858 übergab er der Breslauer Universität seine Dissertation de duabus Hierosolymitanis Paraphrasibus, die einen tüchtigen innern Werth hat und über das Targum jeruschalmi zum Pentateuch bedeutenden Aufschluß gibt. Er promovirte als phil. Doctor, magna cum laude. Aber auch seine Fortschritte in

den theologischen Wissenschaften waren nicht minder bedeutend; das Jahr 1861 würde ihn am Ziele der Studien angelangt und zum Rabbiner promovirt erblickt haben [1]). In den im Seminar gehaltenen Predigten zeigte er viele homiletische Gewandtheit und ein tief religiöses Gemüth; und sein Ruf hatte sich schon so verbreitet, daß die Gemeinde zu Kosten ihn zu ihrem Rabbiner designirte. Da raubte ihn nach einem kurzen Krankenlager der Tod! Es scheint, daß er mit dessen Vorausahnung am letzten Tage des Peßachfestes die Kanzel betreten hatte; er deutete da die Worte Hohel. 1, 16: „Auch ist unser Bett grün", „legen wir uns in das allen Sterblichen bereitete Bett, so grünt uns die Hoffnung der Unsterblichkeit." Und in solcher Fassung ergab er sich in den sich ihm nahenden Tod, sprach mit seinen Freunden das Schema und „in seine Hand übergebe ich meinen Geist — der Ewige ist mit mir, ich fürchte nichts." Die Trauer bei der Kunde von seinem Hintritt war allgemein: in einem Jahre an dem Ziele seines mit vielen Mühseligkeiten (der edle junge Mann ernährte mit aufopfernder Anstrengung seine Geschwister) verbundenen Strebens und er wird abgerufen! — Dem unübersehbaren Leichenzuge — der Verstorbene war allgemein geschätzt — schloß sich eine Deputation des Vorstandes der Gemeinde zu Kosten an, die ihrem designirten Rabbiner, zu dessen Besitz zu gelangen ihr nicht beschieden war, die letzte Ehre erweisen wollte. Tief trauernd standen am Grabe die Lehrer des Verstorbenen, die eine der schönsten Blüthen des Seminars, einen einstigen Religionslehrer, der in kurzer Zeit Zeugniß für die Bestrebungen dieser Anstalt ablegen sollte, vernichtet sahen; unsäglicher Schmerz drückte sich auf dem Gesichte seiner Collegen aus, denen er ein warmer Freund, ein unermüdlicher Theilnehmer und ein aufmunterndes Vorbild war: und auch als Lehrer wurde er tief beklagt, da er als Hülfslehrer am Lehrerseminar wirkte, und wie liebevoll war er gegen die jungen Zöglinge! — Sein College, der Hörer Herr Dr. M. Güdemann, gab der allgemeinen Trauer in einer Rede Ausdruck, die an die Worte Koheleth 5, 11: „Süß ist der Schlaf des Arbeiters, hat er wenig oder viel genossen" anknüpfte und mit den Worten „unser Bett ist grün" und der vom Verstorbenen ihnen gegebenen Deutung, endigte. Und hierin liegt auch der Trost für den über den Hintritt dieses trefflichen jungen Mannes noch immer lebhaft empfundenen Schmerz.

Frankel.

---

1) Auch ist er als Mitarbeiter dieser Monatsschrift zu nennen; die mit S. unterzeichneten Recensionen rühren zum größern Theile von ihm her.

Eleasar und Alvaro.

Ein Fragment von Dr. M. Kayserling.

Nach den Jahrhunderten unmenschlichen Druckes, welchen die Juden Spaniens unter den Gothenkönigen und der neu aufgepflanzten Fahne des Katholicismus zu erdulden hatten, brach für sie eine Zeit der Ruhe und des Glückes, der Entfaltung nach Innen und nach Außen an, wie sie in der Geschichte der Juden dieses Landes nur noch ein oder zweimal vorkommen dürfte. Mit dem Sturze des Katholicismus besserte sich die Lage der Bedrückten; die Fanatiker der katholischen Religion schwanden und die Bekenner der jüdischen Lehre wurden aus der Zurückgezogenheit auf den Schauplatz der Welt gerufen, um an dem allgemeinen staatlichen Aufbau sich zu betheiligen.

Von jeher sind religiöse und politische Umwälzungen von bedeutendem Einflusse auf die Verhältnisse der Juden gewesen. Einer solchen vortheilhaft einwirkenden Revolution begegnen wir in dem neunten Jahrhundert auf der pyrenäischen Halbinsel. Nicht allein daß mit der Herrschaft der Araber auch der Islam zur Staatsreligion erhoben und der einst mächtig waltende Katholicismus seiner furchtbaren Macht beraubt war: im Christenthum selbst wüthete der Kampf. Arianismus und Katholicismus standen sich feindlich gegenüber und ersterer rang mit neuverjüngter Kraft um den ihm streitig gemachten Vorrang. Die Grunddogmen des Glaubens wurden sogar von angesehenen Kirchenfürsten, von Bischöfen wie Felix, Elipandus u. A. einer aller Voreingenommenheit baren Prüfung unterzogen und geleugnet; die Masse entfremdete sich den kirchlichen Anschauungen; jeder Hebel religiösen Geistes und Gefühls fehlte. „Nicht erscholl die Stimme des Psalmisten im Chor, nicht die des Redners auf

der Kanzel; nicht ertönte das Heiligenlied aus dem Munde des Sängers, nicht lehrte der Priester das Evangelium mehr [1])." Als bedeutungsvoller Moment trat noch hinzu, daß auch der winzige Haufe altgläubiger Bischöfe mit dem Oberhaupt der Geistlichkeit in fast gar keiner Verbindung stand, daß die Sprache der Kirche dem Arabischen gewichen und nur sehr Wenigen verständlich war. O welcher Schmerz, die Christen verstehen kaum noch ihre eigene Sprache! klagt ein eifriger Verfechter des römischen Katholicismus aus jener Zeit, der Cordovaner Ritter Paul Alvaro, der sich vor allen Andern berufen fühlte, in ernster, aber doch ergötzlicher Weise sich in einen religiösen Kampf einzulassen mit seinem Unglaubensgenossen, mit einem Manne, der durch freiwilligen Uebertritt jetzt derselben Genossenschaft angehörte, aus welcher jener geschieden war und mit dessen Lebensumständen wir uns zunächst bekannt machen wollen.

Wie ein Wolf brach dieser Neophyt in die Herde der Gläubigen ein und erfüllte Alles mit Schreck und Entsetzen. Ein Ereigniß ähnlicher Art hatten die Chronisten in ihren Annalen noch nicht verzeichnet, es war merkwürdiger und seltsamer als alle Naturerscheinungen und Calamitäten, weil bedeutungsvoller in seinen Folgen.

Bodo, um ihn gleich beim Namen zu nennen, war ein junger Mann von edler alemanischer Abkunft, welcher von seinen Eltern früh für den geistlichen Stand bestimmt worden war. In den theologischen Disciplinen wohl bewandert und auch mit weltlichen Kenntnissen ausgerüstet bahnte er sich schnell den Weg zu hohen kirchlichen Aemtern und stieg bis zur Würde eines Diaconus und Hofkaplans Kaiser Ludwig des Frommen, in dessen Gunst er sich festzuhalten verstand [2]).

---

1) *Eulogius*, Martyr. c. 7

2) *Annales Bertiniani* bei *Du Chesne*, Hist. Franc. Script. III, 158, auch abgedruckt bei *Florez*, España Sagrada X, 577, in Uebereinstimmung mit *Annales Prudentii Trecensis* bei *Pertz*, Monumenta Germaniae I, 433: Bodo, Diaconus Alemanica gente progenitus — auch Alvaro redet ihn in einem Briefe (Epist. XVI, 1) „Tu homo Gallus" an —, et ab ipsis pene cunabulis in christiana religione palatinis eruditionibus, divinis humanisque litteris aliquatenus imbutus, qui etc. — *Rhabanus Maurus* adversus Judaeos c. 42 bei *Pertz*, l. c. VIII, 849 f.... seductus est ab eis (Judaeis) Diaconus palatinus, nobiliter natus, nobiliter nutritus et in ecclesiae officiis exercitatus et apud principem bene habitus....

und Einem prüfenden und beobachtenden Geiste, wie Bodo es immerhin gewesen, konnte es nicht entgangen sein, daß das kaiserliche Hoflager sich damals am allerwenigsten in der Verfassung befand, das Ansehen des Christenthums zu heben; der Prediger des Evangeliums, der Hofkaplan des frommen Ludwig selbst, gewann wie auch die Kaiserin Judith eine Vorliebe für das Judenthum, weil er die Glaubensdogmen der Tochterreligion in Zweifel ziehen und die Hochachtung vor der ecclesia mater gänzlich schwinden sah. Bodo gesteht es selbst, daß ihm am zügellosen[3]) Hofe des Kaisers der Gedanke gekommen sei, die Religion, in der er geboren, mit dem ältern Judenthume zu vertauschen, und sich mit dem Volke zu verbinden, welches „ein einziges Volk auf Erden zu sein" von der Vorsehung bestimmt war, weil er Zerklüftung der christlichen Lehre in seiner nächsten Umgebung, weil er wahrgenommen hatte, daß „vierzehn Männer, sämmtlich im Palaste des fränkischen Kaisers, ebenso viele verschiedene Ansichten über die Religion hatten[4])."

Bodo verließ den kaiserlichen Palast. Sei es um neue Liebe zu seiner Religion durch Einwirkung von Außen bei sich anzufachen, sei es um den Plan des Uebertritts zur vollen Reife und zur Ausführung zu bringen: er bat die Majestät, ihm in Gnaden zu gestatten, eine Reise nach der Welt- und christlichen Hauptstadt unternehmen zu dürfen, er wolle Rom, wolle in echt katholischer Weise an den Gräbern der Apostel und Märtyrer sein Gebet verrichten. Der Kaiser gewährte ihm die Bitte, versah ihn mit einer seiner Würde angemessenen Begleitung und sowohl er, wie die kaiserliche Familie ertheilten dem geschätzten Kaplan reiche Geschenke[5]). Bodo hatte den innern Kampf ausgekämpft: er trat die Reise an, aber anstatt nach Rom zu pilgern[6]), be-

3) Wie sehr die Sittenlosigkeit am Hofe Ludwig des Frommen überhand genommen hatte, zeigt das Bekenntniß Bodo's: „ita ut passim per diversarum feminarum concubitus in templo nostro te glories dulces tibi habuere complexus." *Alvaro Cordubensis* Opera, Epist. XVI, 2.

4) Epist. XVIII, 14: ... dicis te in Francorum Regis palatio vidisse quatuordecim viros inter se ipsos cultu diversos.

5) *Annales Bertiniani:* ... anno praecedente (838) Romam orationis gratia properandi licentiam ab augustis poposcerat, multisque donariis muneratus impetraverat, relicta Christianitate ad Judaismum sese convertit.

6) Im Artikel „Juden" in der Ersch-Gruberschen Encyklopädie, B. 27, S. 65, und von Grätz, Geschichte der Juden, V, 262 wird behauptet, ver-

gab er sich nach der Gegend, wo von Kirche und Christenthum damals nur sehr wenig die Rede war, nach dem südlichen Frankreich [7]). Dort wo sich das Heidenthum am längsten erhalten hatte, wo noch im 6. Jahrhundert Feralien, Terminalien und Calendarien allgemein gefeiert wurden [8]), herrschte gerade um jene Zeit eine entsetzliche Zerrüttung in kirchlichen Angelegenheiten; der römischen Kirche waren nur Wenige zugethan, die Meisten schwuren zur Fahne der Arianer und Katharer. In einer der südl. französischen, von Juden bewohnten Ketzerstädte trat Bodo am Tage vor der Himmelfahrtsfeier des Jahres 838 Morgens zwischen acht uud neun Uhr zum Judenthume über [9]): er ließ die Beschneidung an sich vollziehen, ließ Bart und Haupthaar wachsen und vertauschte den Namen Bodo mit dem des treuen Knechtes Abraham Eliefer (Eleaser) [9a]); so nannte sich fortan der kaiserliche Hofkaplan. Seine Begleiter, welche von ihrer Religion nicht lassen wollten, verkaufte er als Sclaven; nur seinen, wie er Jude gewordenen Verwandten (Neffen) behielt er bei sich.

Es dauerte nicht lange, so drang die Kunde von Bodo's Abfall zu den Ohren des wiewohl frommen, aber doch juden-

---

muthlich auf Grund des Berichts von *Rhabanus Maurus* l. c.: desereret palatium, desereret patriam et parentes, desereret penitus christianorum regnum et nunc apud Hispaniam inter Saracenos Judaeis sociatus, persuasus sit ab impiis Christum negare, baptism. profanare, circumcisionem carnalem accipere etc., daß Bodo nach Rom und „von da strats nach Spanien gereist sei, ohne Frankreich zu berühren". Dem von dem eigentlichen Schauplatze fern lebenden Abte zu Fulda sind die Einzelnheiten des Hergangs gewiß unbekannt geblieben.

7) Vgl. *Masden*, Historia critica de España. XIII, 235.

8) Gregor I. legte es der Brunehilde 568 an's Herz, über die bessere Verbreitung des Christenthums zu wachen; noch das Conc. Narbonn. verbot 589 die Feier der Calendarien. *Beugnot*, Histoire du Paganisme en Occident (Paris 1835), II, 325 f.

9) *Chronic. de S. Gall.* bei *Flores*, l. c. 11, 21. Sämmtliche Chronisten setzen seinen Uebertritt zum Judenthume in das Jahr 838; so die Annales *Alamanici*, *Augienses*, *Emsedienses*, das Chronicon *Hermanni*, *Bernaldii*, *Mariani Scotti* bei *Pertz*, l. c. I, 49, 68; V, 139; VII, 103, 420 u. a. Er war also schon ein und ein Viertel Jahr Jude, als er im August 839 (938 bei Grätz 262 ist Druckfehler) nach Saragossa übersiedelte.

9a) Nomine sibi mutare, ut antea Bodo nunc Eliezer appelletur. So Rhab. Von Andern, namentlich von Alvaro, wird er gewöhnlich Eliaser genannt.

freundlichen [1]) Kaisers, welcher nach der Meinung der Chronisten [2]), freilich höchlichst überrascht war, aber vermuthlich doch nichts gegen den Abtrünnigen unternahm, als daß er ihm den fernern Aufenthalt in seinen Staaten untersagte. Eleaser wanderte August 839 über die Pyrenäen [3]), heirathete in Saragossa eine Jüdin und nahm bei irgend einem Maurenfürsten Kriegsdienste.

Wie alle Neophyten behielt auch Eleaser gegen seine früheren Glaubensgenossen einen unglaublichen Haß, der eine solche Höhe erreichte, daß der Transgressor, wie sein Gegner ihn nennt, allmälig die ganze Christenheit Spaniens mit Gefahr bedrohte. Um die feindlichen Pläne, die er gegen die Anhänger der Kirche im Schilde führte, an den Mann zu bringen, begab er sich 840 nach dem damaligen Mittelpunkte der gelehrten Bildung im Süden der pyrenäischen Halbinsel, nach dem von Abderrahman I. zur Residenz erhobene Cordova. Wiewohl die Christen, ebenso gut wie die vielen dort ansässigen Juden ihre Synagogen, hier ihre Kirchen, ja sogar Klosterschulen hatten, welche nach dem Muster der jüdischen Lehrhäuser eingerichtet waren, so hatte Eleaser nichts destoweniger in der Chalifen-Residenz ein leichtes Spiel und es wurde ihm nicht allzuschwer, eine große Masse der Christenheit ihrer Religion zu entfremden. Hatte er ja die Freude, daß ehrwürdige Bischöfe, wie der Bischof Saul von Cordova, Samuel von Eliberis und der verketzerte Hostegesis der Kirche den Rücken kehrten!

Heftigen Widerstand fand der eifervolle Eleaser an dem Mann,

---

1) Die Juden standen bei Ludwig dem Frommen in weit höherer Gunst als die Christen. Der Jude mußte in einem Prozesse gegen einen Christen nur drei Zeugen, der Christ bei einem Prozesse gegen einen Juden hingegen sechs Zeugen stellen, und zwar drei Juden und drei Christen. Als der Jude Abraham aus Saragossa bei Ludwig um die Erlaubniß nachsuchte, nach Frankreich übersiedeln zu dürfen, erklärte er allen Bischöfen, Aebten, Grafen und Vicaren, allen Gerichtshöfen seines Reiches, die aus Spanien kommenden Juden nicht nur in freier Religionsübung unter sich wohnen zu lassen, sondern sie auch von allen Steuern und Abgaben zu befreien, und ertheilte ihnen noch das besondere Recht, in allen Staaten seiner Herrschaft Sclaven kaufen und verkaufen zu können. Lud. Pii Praecept. pro Judaeis bei *Bouquet*, l. c. VI, 651; *Baluze*, Capit. Reg. Franc. 500 f.

2) Ann. Bertinian. „imperatori id facile credendum persuaderi non potuit.

3) Ibid. ... Caesaraugustam, urbem Hispaniae mediante Augusto mense (839) ingressus est.

welcher in gleicher Weise wie er nach der entgegengesetzten Seite hin wirkte, an dem Täufling Alvaro. Sie hatten beide gleiches Streben. Dieser bemühte sich, den Jude gewordenen Kaplan in den Schooß der Kirche zurückzuführen, der neue Jude setzte Alles daran, die Cordovaner Ritter und Theologen wieder zum Uebertritte zu dem Volke zu bewegen, dem jener durch die Geburt angehörte: Paul Alvaro war von jüdischer Abkunft.

Er schämte sich dieses seines Geburtsadels so wenig, daß er es sich vielmehr zum höchsten Ruhme anrechnete. „Du sagst," heißt es in einem seiner Briefe an Eleasar,[4]) „Du seiest vom Götzendienste zur Verehrung des höchsten Gottes gelangt; wohl Du bist Jude „„fide, non gente,"" aber ich „„fide et gente Hebraeus sum"" ich nenne mich nicht mehr Jude, weil ein neuer Name mir beigelegt ist, derselbe, welchen der Mund des Herrn selbst genannt hat.[5]) Mein Vater ist ein Abrahamite und meine Vorfahren sind demselben Stamme entsprossen". Er wurde in Cordova geboren und gehörte neben seinem canonisirten Freunde Eulogius in dem kleinen Kreise frommer Jünger, welche in einem Abte Namens Speraindeo ihren Lehrer und geistlichen Vater verehrten, zu den vorzüglichsten und gelehrtesten[6]). Was ihn nichtsdestoweniger bewogen, den geistlichen Stand, für den er bestimmt gewesen, zu verlassen? Ob die lang nachwirkenden adoptanischen Streitigkeiten und das kümmerliche Dasein, welches die Kirche in seiner Zeit fristete, ihn abgeschreckt hatten, das Priesterkleid anzulegen, oder ob seine günstigen Vermögensumstände ihn bestimmten, auf jede geistliche Pfründe zu verzichten? Alvaro wandte sich dem Ritterstande

4) Alvari Cordub. Opera, Epist. XVIII, 5. Die Schriften Alvaro's wurden zuerst aus einer Cordovaner Handschrift — ex Codice Gothico Almae Ecclesiae Cordubiensis ab octingentis annis scripto — von Florez in der España Sagrada (Th. XI.) veröffentlicht. Sie besteht aus einem „Glaubensbekenntniß (Confessio)", „Briefen", einigen „Gedichten", dem „Leben seines Freundes Eulogius" (Vita vel passio beat. Martyr. Eulogio) und dem „Indiculus Luminosus".

5) Sed ideo Judaeus non vocor, quia nomen novum mihi impositum est, quod os Domini nominavit (Jesaias LXII, 2). Vermuthlich will Alvaro mit den letzten Worten auf seinen Taufnamen Paulus und auf die bekannte Stelle anspielen: „Nicht Saulus, sondern Paulus soll ferner dein Name sein!"

6) Helfferich, Der Westgothische Arianismus und die Spanische Ketzergeschichte (Berlin 1860), 106.

zu[7]) und war als solcher in altgothischer Weise bemüht, jede irrige Auffassung der Trinitätslehre abzufertigen und zu widerlegen.

Dieser in den Kirchenvätern und römischen Dichtern wohl bewanderte Christ gewordene Jude hielt das Auftreten und die ihm gestellte Zumuthung des sich zum Judenthume bekehrten Christen für ernst und gefährlich genug, um sich mit ihm in einen Kampf einzulassen. Ueberraschend ist, daß beide von Eifer entbrannte Parteien diesen rein principiellen Streit mit allen möglichen Höflichkeiten, ohne Groll und persönliche Beleidigungen, eröffneten; gewiß ein Beweis, daß selbst in vormittelalterlicher Zeit religiöse Streitigkeiten wenigstens begonnen wurden, ohne von vornherein den Anstand zu verletzen.

Wir kommen nun zu dem Briefwechsel selbst. Ist es auch keineswegs unsere Absicht, uns auf den interessanten Streit näher einzulassen, so wollen wir unsere Leser doch wenigstens mit dem Verlaufe desselben bekannt machen, zumal diese Streit-Briefe selbst in Spanien so gut wie unbekannt geblieben sind. Schade nur, daß die barbarische Hand eines verketzernden Spaniers Eleasar's Briefe bis auf wenige Sätze in dem Codex ausradirte[8]) und sich nur aus den Schreiben Alvaro's die Antwort und die Einwände des Gegners entnehmen lassen. Wäre dieser Briefwechsel vollständig erhalten, so ließe sich ungefähr der wissenschaftliche Standpunkt ermessen, auf welchem die Juden und Christen des maurischen Spaniens sich damals befanden.

„Vor Allem, mein geliebter Eleasar," so lautet der Anfang des ersten Briefes Alvaro's[9]), entbiete ich Dir und den mit Dir Verbundenen meinen freundlichsten Gruß; ich bitte Dich, den Antrag meiner Liebe ohne Widerstreben aufzunehmen, denn ich bemühe mich, Dich durch sie für den Herrn zu gewinnen. Liebst Du mich, wie ich in Liebe Dir angehöre, so bestrebe Dich, auch mir durch Deinen Eifer zu genügen. Hier ordnen nicht Thucydides oder Sallust den Faden, sondern Jacob und David leiten

7) Selbst Bouterwek, Geschichte der Künste und Wissenschaften (Göttingen 1804), III, 5, nennt Alvaro als den Verfasser des Indiculo Luminoso Bischof von Cordova.

8) „Quatuordecim in hac pagina ita abrasae sunt lineae", sagt Florez am Ende des ersten Briefes Eleasar's an Alvaro (XI, 178), „ut nec verbum unum legi possit. Folium subsequens exsequit possessor Codicis, ne Transgressoris deliramenta legerentur.

9) Epist. XIV.

die Schäfchen in die Ställe. Hier führt nicht ein Cyrus das Heer zum Kampfe, sondern Moses trennt mit zum Gebete gen Himmel erhobenen Händen die Schaar der Amalekiten. Wir wollen nicht memnonische Hymnen singen, nicht die Verse der Aeneiden im Gesange anstimmen, nicht fließt meine Rede sonst wie die des Livius, nicht laß ich das Keleusma der Iliaden erschallen. Unbekannt ist mir die beißende Sprache des Demosthenes; nicht erstrebet mein Brief die günstige Aufnahme heidnischer Schriftsteller . . . er duftet von den Wohlgerüchen der Prophetenworte [1]).

In der freundschaftlichsten Weise macht Alvaro dem Gegner auf einige chronologische Schwierigkeiten im Alten Testament aufmerksam, ersucht ihn, wie das zu gleichen Zwecken vor und nach ihm unzählige Male geschehen ist, um eine Erklärung des 10. Verses im 49. Capitel der Genesis, welchen er ihm seiner Absicht gemäß plausibel zu machen sich bemüht und schließt mit den Worten: „Ich wünsche Dir, immer wohl zu leben, ehrwürdiger und geliebter Bruder der Natur aber nicht dem Glauben nach (natura non fide frater).“

„Du schreibst mir, o guter Mann (o homo bone),“ antwortete Eleasar hierauf, „wie ich und die Genossen meiner Synagoge den angezogenen Vers verstehe, der ist uns so deutlich und klar, wie das Tageslicht. Wenn Du jetzt bei mir wärest, so würde ich Dich fragen —“ ja, hier fehlt der weitere Zusammenhang — er würde ihn fragen, wessen Scepter zur Zeit

---

1) Nec memnonicos canemus hymnos, aut Aeneidarum carmine incidimus versus, nec lacteum Livii amnem deduco, nec Iliadum κέλευσμα decanto. Procul enim a me est lingua viperea Demosthenis. . . . Epistola enim mea Ethnicorum favorem requirit, nec colorem de Atheneo trahit: sed Prophetarum saporibus redolet, et Patriarcharum fercula superficiem gerit.

Alvaro's und seiner Freunde Schreibweise ist meist hochtrabend, erkünstelt und mühsam anerlernt; gar widerwärtig nehmen sich die eingestreuten griechischen Floskeln aus. Doch muß man andererseits gestehen, daß es einem Alvaro unsägliche Mühe gekostet haben muß, außer den Büchern Alten und Neuen Testaments sich zugleich einige Kenntniß der classischen Schriftsteller und der Kirchenväter zu erwerben. Helfferich, l. c. 117. Besondere Verehrung zollte er Hieronymus „abysus scientiae et inadibilis Oceanus“ (Epist. XVI, 1) „hunc nostrum et vere dignum non solum mundo, sed etiam caelo Hieronymum (Epist. XVI, 3). Seine Kenntniß des Hebräischen scheint sehr unbedeutend gewesen zu sein.

herrsche. Eleasar muß den anfangs angestimmten Ton schnell verändert haben, denn der Gegner macht ihm gleich in den ersten Zeilen des nächsten Briefes das Compliment, daß er, der Schriftsteller der Synagoge, dessen Erfahrenheit und Gelehrsamkeit in der hebräischen Sprache er übrigens bewundert, ein kurzweiliges Opusculum verfaßt habe [2]). Als solches mußte das Schreiben dem Täufling natürlich erscheinen, denn er war darin an der verwundbarsten Stelle getroffen; Eleasar, der gewiß gut unterrichtet gewesen, warf ihm vor, daß Liebe zum Gelde, die Sucht Reichthümer zu erlangen, der einzige Grund gewesen wäre, daß er seine Religion gewechselt habe. Und nun noch gar der geringe Schluß des Briefes: „lebe nun wohl! Behalte ihn für Dich, jetzt und so lange Du lebst" [3]).

Noch ganz anders sprühten die Funken in dem dritten Schreiben Eleasar's. Er hätte ihn, den Lügner, den Lästerer des wahrhaften Gottes, keiner Antwort würdigen wollen und wäre nur den Bitten seiner jüdischen Lehrer und Meister gewichen, er legt das Bekenntniß ab, fidem reprobam et abjectam et falsiloquam et maledictam et horribilem et despectibilem et abominabilem et vilem reliquisse et gloriosam veramque adsumsisse; er sagt ihm unverhohlen, daß er den Messias erwarte; wie die Propheten es verkündet hätten, deren Verkündigungen noch immer eingetroffen wären. Alvaro that es ihm an Eifer gleich und kramte einen ganzen Schatz von Schimpfwörtern aus: Audi inimice Dei excelsi, audi prophanator juris divini, audi sacrarii violator sancti, audi vasorum Domini latro". „Wehe, wehe, wehe über Dich elender Unglücklicher, der Du so gottlos zu streiten wagst!" Sodann macht er ihm, so zu sagen, den Standpunkt klar über seinen eigenen Religionswechsel. „Weißt Du," ruft er ihm zu, „was Dich veranlaßt hat, Jude zu werden? Die Sünde, welche Adam aus dem Paradiese vertrieb, welche den Salomo, den Liebling Gottes, wankend machte, welche Sim-

2) Epist. XVI, 1: synagogae scriptor ludrica (tudicra) confecit opuscula. Miror tamen, heißt es weiter, te prudentem virum et ut stylus adprobat eruditionum liberalium adprime imbutum. ... miror tuae eruditionis in hebraea lingua tam velox peritia.

3) Epist. XVI, 11. Scribis in fine: Vale tuumque Jesum tene, et hic et in aevum, ad quod brevem responsum accipito: Amen. Et iterum Amen. Et tertio Amen. In caelo Amen. In terra Amen. Et omnis populus dicat: Fiat, fiat.

son des Augenlichts beraubte, welche den Knaben des Elisa erschütterte. Willst Du wissen, wer der Urheber Deines Unglücks ist? Das Weib, dieser nagende Wurm an Seele und Körper. Cur venereas voluptales secutus, Veneris factus es servus? Si te libido delectat, et virginitas floridaque castitas horret; non Judaeos, sed Mamentianos (Mohametanos) inquire, ubi secundum saeculum fulgeas et non unam uxorem [4]), sed plures adsumas, et velut equus in fraenis passim feminalium aviditate in diversa feraris, ubi lupanario more libidine satieris, et male castigatae voracitatis sordibus inquineris, atque concubinarum incestuoso tramite sagineris " [5]).

Noch einmal richtet Eleasar ein Antwortschreiben an Alvaro, in welchem er ihn einen „elenden Compilator" nennt, ein Vorwurf, der sodann dieser auf jenen zurückschiebt. Hiermit mag auch der Streit beigelegt worden sein, denn überzeugen ließ sich natürlich keiner der beiden Controversisten; Eleasar wurde nur noch mehr angefeuert, sein Bekehrungswerk mit verdoppelter Glut fortzusetzen. Seine Absicht war auf nichts Geringeres gerichtet, als den Beherrscher der Ungläubigen und seine Räthe von der Nothwendigkeit zu überzeugen, daß alle unter mohamedanischen Scepter lebenden Christen entweder zum Islam, oder zum Judenthum überträten, wo nicht, sollte man ihnen Allen den Kopf abschlagen [6]).

Mehr bedurfte es nicht für einen Chalifen. Abderrahman II. verfolgte die spanischen Christen mit unnachsichtlicher Strenge, so daß sich diese an den alten fränkischen Kaiser mit der Bitte wandten, ihnen zu Hilfe zu kommen. Der schwache Ludwig versprach, ein Heer in die spanische Mark zu senden, welches zum Kampfe sollte gerüstet sein [7]). Da starb Ludwig und die be-

4) Bei den Juden Spaniens war also im 9. Jahrhundert die Bigamie noch etwas Seltenes. Vgl. hierzu meine Geschichte der Juden in Spanien und Portugal, I, 71 f.

5) Epist. XVIII, 16.

6) *Annales Bertiniani* a. 847. Bodo qui ante annos aliquot Christiana veritate derelicta ad Judaeorum perfidiam concesserat, in tantum mali profecit, ut in omnes Christianos Hispaniae degentes, tam Regis quam gentis Sarracenorum animos concitare statuerit, quatenus aut relicta Christianae fidei Religione ad Judaeorum insaniam, Sarracenorum dementiam se converterent, aut certe omnes interficerentur.

7) Epistola Ludovica Pii bei *Flores* l. c. XIII, 416. Der Schluß lautet: Volumus cum Dei omnipotentis adjutorio proxima aestate

drängten Christen sahen sich der Hoffnung beraubt, ihren Leiden entgehen zu können. Im Jahre 847 richteten die Bedrängten wiederum ein flehentliches Bittschreiben an König Karl, alle Bischöfe des Reiches und die übrigen Stände, in welchem gebeten wurde, daß die Auslieferung des Apostaten Eleasar gefordert werde.

Was darauf erfolgte, weiß man nicht; Eleasar's wird von den Schriftstellern nicht mehr gedacht, und Alvaro? Er bedurfte lange des Arztes, wurde von heftigen Schmerzen gequält und bestimmte sein bedeutendes Vermögen vor seinem Tode zur Erbauung eines Klosters [9]).

Wissenschaftliche Aufsätze.

Ueber Princip und Gebiet der Präsumtionen nach talmudischer Lehre.

Von J. Freudenthal.

(Fortsetzung.)

Ob die Mehrheit im Civilprozeß hinreiche, um den Besitzstand zu verändern, läßt sich aus den in der Mischna erwähnten Fällen nicht mit Bestimmtheit schließen. Es wird zwar in Fragen über Mein und Dein zuweilen nach Mehrheit entschieden [1]), aber nur, wenn kein eigentliches Besitzrecht dadurch aufgehoben wird [2]). In der Mischna Baba Batra VI, 1 liegt zwar nach der Auffassung der Gemara implicite die Zurückweisung der Mehrheit als Grundlage für eine Besitzveränderung. Doch ist das nicht klar zum Bewußtsein gekommen, sodaß noch zwei Emoraim Rab und Samuel hierüber getheilter Meinung sind.

exercitum nostrum ad Marcam nostram mittere, ut ibi praeparatus sedeat et expectet donec vos mandetis, quando promovere debeat.

8) *Annales Bertiniani.* Omnium illius Regni Christianorum petitio ad Carolum Regem, Regnique sui Episcopos, ceterosque nostrae fidei ordines lacrymabiliter missa est, ut memoratus Apostata (Elcazar) reposceretur, ne diutius Christianis illic versantibus aut impedimento, aut neci foret.

9) Epist. IX an seinen Arzt Romanus.

1) Machschirin II, 7.

2) Vgl. Tosaf. Ketubot 156, Joma 85 a und sonst.

Die Präsumtion der Nähe, welche in der Bibel nur bei Einem, ungewöhnlichen Ereignisse (עגלה ערופה) zur Anwendung kam, ward auf civilrechtliche Fälle ausgedehnt. Findet man Geflügel zwischen zwei, nicht weit von einander entfernten Taubenschlägen, so wird präsumirt, daß es zum nächsten gehöre [3]). Eine weitere Ausbildung hat diese Präsumtion nicht erfahren.

Noch tritt eine Unterart der Mehrheit auf, ספק ספיקא (Doppelzweifel [4]), deren Deduction jedoch bis zur Betrachtung der Präsumtionen der Gemara verschoben werden mag, weil sie von dieser bedeutend erweitert worden ist.

Eine ganz besondere Berücksichtigung ward der „Festhaltung des früheren Zustandes" (חזקה קמייתא) zu Theil. Jeder Zustand wird als fortdauernd angenommen, wenn die später möglicherweise eingetretene Veränderung nicht hinreichend erwiesen ist [5]). Ebenso wird, selbst auf eine leichte Unwahrscheinlichkeit hin, an einem alten Rechtsverhältnisse festgehalten, wenn die Gründe für die Aufhebung desselben nicht stark genug sind [6]). So wird z. B. in Civilfragen durchgängig nach dem Grundsatze entschieden: [7]) המוציא מחברו עליו הראיה: „Wer einen Andern aus dem Besitze verdrängen will, muß beweisen."

Am wenigsten ausgebildet ist die „Folgerung". Mit klaren Worten ist nur eine derartige Präsumtion, und auch nicht unter dem Namen einer solchen, angegeben; nämlich חזקת כרוכין אחריה oder die Folgerung aus dem Benehmen zweier Personen gegen einander auf das Verhältniß von Mutter und Kind [8]). Erst die Gemara entwickelt und ergänzt die Lehre von diesen Präsumtionen, spricht die eigentlichen Formeln für sie aus und interpretirt sie in die Mischna hinein.

Eine Unterart dieser Präsumtion kommt häufiger vor: Wenn Jemand etwas für sich selbst Nachtheiliges freiwillig aussagt, so verdient er Glauben, wenn er durch eine Modification seiner Aussage diesen Nachtheil vermindert oder ganz aufhebt. Denn wollte

---

3) Baba Batra II, 6.

4) Vgl. Tahar. VI, 4; Niddah IX, 2.

5) Nasir IX, 2; Tahar. V, 5 und sonst öfters; auch liegt diese Präsumtion den Bestimmungen der Mischna Ketubot I, 6; das. VII, 8 zu Grunde.

6) Vgl. Baba Kama III, 11 mehre Fälle.

7) Das.

8) Kiduschin 80 a. Aehnlich bei Thieren Mischna Bechorot III, 2. Gemara Bechor. 24 a.

er unehrlich oder lügnerisch sein, so hätte er ja von vorn herein gar nichts Nachtheiliges von sich auszusagen brauchen (הפה שאסר הפה שתיר) „derselbe Mund löset, der bindet". So kam eine Frau nach einer fremden Stadt und sagte: sie habe geheirathet; übernimmt also freiwillg die Nachtheile der Ehefrau (אשת איש). Diese Nachtheile hebt sie wieder auf durch die Behauptung, sie sei von ihrem Manne geschieden. Wir dürfen das als wahr annehmen, denn wollte sie unrechtmäßiger Weise als ledig gelten, so hätte sie gar nichts von ihrer Verheirathung zu sagen brauchen [9]).

Wir vermissen aber die Ausdehnung dieser Präsumtion auch auf solche Fälle, in denen sich die Wahrhaftigkeit eines Menschen nicht dadurch, daß er gar nichts, sondern dadurch, daß er etwas für ihn Vortheilhafteres hätte aussagen können, erweist. Im Gegentheil scheint es, als ob die Mischna eine derartige Präsumtion (Miggo) geradezu verwirft [1]).

Ueberblicken wir die Präsumtionen dieser Rechtsperiode, so erkennen wir einen großen Fortschritt gegen die Präsumtionen der vorhergehenden Stufe. Denn nicht nur einzelne Präsumtionen, sondern ganze Arten sind zu den schon vorhandenen hinzugekommen. Aber der hervorstechende Charakter ist noch immer der äußerliche.

---

9) Ketubot II, 5.

1) In der Mischna Jebamot XV, 8. 9 heißt es: Wenn eine Wittwe, die aus der Fremde zurückkommt, behauptet, sie habe dort einen Sohn geboren (durch den sie von der Leviratsehe befreit worden wäre), derselbe sei aber vor dem Tode seines Vaters gestorben (wodurch sie wieder der Leviratsehe unterliegt), so verdient sie Glauben mit beiden Aussagen. Sagt sie aber, ihr Sohn sei nach dem Tode seines Vaters gestorben, sie selbst mithin unterliege nicht mehr der Verbindlichkeit zur Leviratsehe, so findet sie keinen Glauben, da beide Aussagen nur zum Zwecke der beabsichtigten Befreiung von der Leviratsehe gemacht worden sein können. Nehmen wir aber die Präsumtion der besseren Einrede an, so sollte sie Glauben finden mit der Aussage, der Sohn sei nach dem Tode des Vaters gestorben; da sie, wollte sie lügen, ja hätte behaupten können, der Sohn lebe noch, was ihr geglaubt werden müßte. Die Lösung dieser Frage durch Tosafot zu Jebam. 119 a ist nicht stichhaltig nach מהרשא zur Stelle. Daß in der Mischna Keritut III, 1 keine wirkliche Miggo vorliege, beweisen Tosaf. zu Jebam. 88 a, Baba Mezia 3 b. Vgl. auch Frankel, der gerichtl. Beweis S. 459 ff., der weitläufig hierüber handelt. Auch der vom letzten Tanai angenommene Satz: נאמן להאכילו בתרומה שביה להאכילו בתרומה involvirt keine Miggo. Denn 1) wäre sie keine formell richtige nach den alten Tosaf. zur Stelle Ketubot 25 b, 2) steht dieser Ausspruch R. Jehuda's in Widerspruch mit der Meinung der übrigen Lehrer Kiduschin 79 b.



Die der sinnlichen Betrachtung nahe liegenden Präsumtionen: „Mehrheit" und „Festhaltung des alten Zustandes", werden vorzugsweise ausgebildet; die tiefer liegenden, gedankenhaften sind nur den Anfängen nach entwickelt; viele Präsumtionen liegen noch eingehüllt in den concreten Fällen und bedürfen jetzt der klaren Fassung, der scharfen Formulirung [2]); endlich sind die Grenzen und Wirkungen der Präsumtionen je nach den verschiedenen Rechtsgebieten noch nicht genau abgesteckt; Alles drängt zu einer abermaligen höheren Entwickelungsstufe hin, welche erreicht ist in der Präsumtionslehre der Gemara.

Die Präsumtionslehre der Gemara.

A. Mehrheit [3]).

Das erste, was eine rationelle Theorie über die Präsumtion der Mehrheit zu geben hat, ist, eine wie große Mehrheit erforderlich sei, um eine Präsumtion zu begründen. Im römischen Recht ist hiervon keine Spur zu finden; denn mit der Nichtbeachtung der begrifflichen Unterschiede der Präsumtionen fallen natürlich auch die näheren Bestimmungen dieser begrifflichen Arten weg. Auch braucht der römische Richter, da er durchaus nach den im Gesetzbuche verzeichneten Präsumtionen zu urtheilen hat, die Grundlage derselben nicht zu kennen. Das jüdische Gesetz aber, das dem Richter größere Freiheit zugesteht, muß ihn auch die Grade der Wahrscheinlichkeit kennen lehren, auf welche er, je nach den verschiedenen Rechtsgebieten, seine Entscheidungen gründet.

Schon eine oberflächliche Betrachtung lehrt uns, daß die Mehrheit bei dem kleinsten Uebergewichte über die Minderheit eine wenn

---

2) So sagt z. B. die Mischna Tahar. III, 8: דרך התינוק לטפח, die Gemara spricht Kiduschin 80a die eigentliche Rechtsformel aus: רוב תינוקות מטפחים; so liegt in der Mischna Baba Batra X, 3 der Gittin 18a, 75b ausgesprochene Satz: לא מקדים איניש פורענותא לנפשיה nach Tosaf. Baba Batra 167a, so in der Mischna Gittin V, 9 der von der Gemara das. 61a ausgesprochene Satz: רוב עמי הארץ מעשרין הם; ein Verhältniß, das sehr häufig ist.

3) Es kann hier nur die Rede sein von Fällen, in denen durch die Mehrheit eine Wahrscheinlichkeit erzeugt wird, daß ein Object zu dieser Mehrheit gehöre; nicht aber von solchen, in denen blos, wegen des Vorwiegens der Mehrheit über die Minderheit, präsumirt, oder besser fingirt wird, die Minderheit sei vollkommen verschwunden, sei aufgegangen in der Mehrheit: also nicht von בטל ברוב, אתחזק איסורא, קבוע, wohl aber von פריש.

auch sehr geringe Wahrscheinlichkeit erzeuge[4]). Sind z. B. unter 1999 Loosen 1000 Treffer und 999 Nieten, so darf ich mit einer Wahrscheinlichkeit von 1000 : 999 vermuthen, daß ein bestimmtes Loos einen Treffer ziehen werde. Freilich steht diese Wahrscheinlichkeit nur um $^1/_{999}$ höher als der bloße Zweifel.

Daher erkennt denn auch die Gemara, daß 1 gegen $1 + n$ (חד בחד וכל שהוא) eine, wenn auch nur schwache Präsumtion bildet. Daß sie gewöhnlich 1 gegen 2 (חד בתרי) erst eine Mehrheit nennt, ist nicht buchstäblich zu nehmen[5]).

Diese unscheinbare Mehrheit erhebt sich nun vom kleinsten Bruchtheile an durch alle Zahlen hindurch, bis die Mehrheit — unendlich wird; d. h. bis vollkommne Gewißheit erreicht ist[6]). Freilich wird dieser Fall nie im Leben eintreten, denn kein Mensch hat und wird je unendlich viele Fälle betrachten können.

Will man nun mathematisch sicher das Verhältniß der Mehrheit zur Minderheit berechnen, also den Grad der Wahrscheinlichkeit erkennen, so müssen die Zahlen auf beiden Seiten bekannt sein. Ein solches, völlig bestimmtes Verhältniß nennt die Gemara eine Mehrheit, die vor uns ist (רוב דאיתא קמן) und unterscheidet sie von der Mehrheit, die nicht vor uns ist (רוב דליתא קמן), die auf beiden Seiten unbestimmte Zahlen hat, und nur auf einer ungefähren Annahme oder Schätzung beruht. Die Gemara stellt darum die erstere Art höher als die letztere[7]). Denn dort ist wenigstens der

---

4) Nennen wir jenes kleinste Uebergewicht der Mehrheit „n", so verhält sich die Wahrscheinlichkeit auf Seiten der Mehrheit zur Wahrscheinlichkeit auf Seiten der Minderheit, wie eine gewisse Summe zu derselben Summe $+ n$; mit anderen Worten, es ist um $\frac{x+n}{x}$ wahrscheinlicher, daß ein Object zur Mehrheit, als daß es zur Minderheit gehöre.

5) So Peri chadasch zu Jore dea 107. Schon R. Salomon ben Aderet im Torat Habaït 107 und Sefer Mizwot gedolot und Sefer Hatruma (citirt im Tur Jore dea 107) sprechen dies aus, ausführlich aber handelt erst Peri chadasch darüber. Es ist also nicht buchstäblich zu nehmen mit ט' מצרים, ט ישראל, ט' חגיות und ähnlichen Beispielen.

6) Denn ist die Mehrheit = unendlich, die Minderheit $= n$, so verhält sich die Wahrscheinlichkeit auf Seiten der Minderheit zur Wahrscheinlichkeit auf Seiten der Mehrheit $= n : \infty = \frac{n}{\infty} = 0$, d. h. es ist nur Mehrheit vorhanden, die Minderheit ist verschwunden, es ist völlige Evidenz erreicht.

7) Jebamot 119a. כי אזלי רבנן בתר רובא ברוב דאיתא קמן, אבל רובא דליתא קמן לא אזלי רבנן בתר רובא. Chulin 11a. רובא דאיתא קמן לא קא מיבעיא לן, כי קא מיבעיא לן רובא דליתא קמן. Vgl. ferner Bechorot 19b, Terumot Hadeschen 314.

Grad der Wahrscheinlichkeit sicher und keinem Zweifel mehr unterworfen, wenn auch das fragliche Object zur Minderheit gehören mag. Hier aber herrscht eine zweifache Ungewißheit. Erstens kann doch die Annahme, daß hier eine Mehrheit vorhanden sei, möglicherweise eine trügerische sein; zweitens, zugegeben, daß eine Mehrheit vorhanden ist, kann der fragliche Gegenstand zur Minderheit gehören [8]. Z. B. der Talmud enthält die Präsumtion: רוב עמי הארץ מעשרין הם die Mehrzahl der Idioten verzehntet das Getreide [9]. Niemand kann nun aber angeben, eine wie große Mehrheit der Minderheit gegenüberstehe. Man machte nur an einer, vielleicht sehr großen Zahl von Idioten die Erfahrung, daß sie verzehnteten; möglicherweise aber läßt sich diese Erfahrung gar nicht auf eine wirkliche Mehrheit von Idioten ausdehnen, möglicherweise verzehntet die Mehrzahl derselben nicht; eine Möglichkeit, die bei der vollkommen bestimmten Mehrheit gar nicht denkbar ist.

Bei einer Mehrheit der letzteren Art bedürfen wir nun einer Eintheilung je nach der Zuverlässigkeit oder Unzuverlässigkeit, je nach der größeren oder minderen Bestimmtheit, mit der sie auftritt. Es muß hier unterschieden werden zwischen einer starken und einer schwachen Mehrheit; oder, wie es im Talmud heißt, zwischen רובא דשכיח oder מיעוטא דלא שכיח „einer gewöhnlichen Mehrheit, einer ungewöhnlichen Minderheit" auf der einen Seite und einem מיעוט המצוי oder מיעוטא דשכיח „einer zuweilen, nicht selten vorkommenden Minderheit" auf der andern Seite. Es kommen diese Unterscheidungen in der Gemara selbst einmal vor [1]), öfters werden sie von den Commentatoren aus der Gemara gefolgert [2]).

Raschbam zu Baba Batra 93 a. Schwierig scheint Raschi zu Chulin 12 a, der, gegen die angeführten Gemarastellen, keinen Unterschied zwischen רוב דליתא קמן und ראיתא קמן annimmt und sagt רמ"ש האי מהאי?

8) Aehnlich faßt auch R. H. Chajot in seinen Glossen zu Gemara Chulin 11 a den Unterschied: נצ"ל דכאן עכ"פ נודע לנו בבירור אותן החניות המותרות ואין לנו בהם שום ספק, worauf er allerdings weniger deutlich fortfährt: מה שא"כ ברוב בשרות אע"פ דבאמת ידענו דרוב כשרות בב"ז על כל אחת יש לדון אם היא מן הרוב וכמ"ש התוס' כאן דחזקה שלא נתבררה בשעתא לא הוי חזקה הה"ד רוב שלא נתברר לנו בוודאי.

9) Sabbat 13 a, 23 a. Gittin 61 a.

1) Nidda 32 a.

2) Tosafot zu Chulin 86 a, Abodah sara 40 b folgern diese Unterscheidung aus der Vergleichung von Stellen wie Jebamot 121 a ראו: נפל כל ששהא ל' יום באדם אינו נפל וכו' mit למים שאין להם סוף וכו' und Sabbath 135 b רשב"ג אומר אף כל שיש בידו כל דבר mit Abodah Sarah 40 b. Zu der ersten Art

Als eine besonders starke Mehrheit tritt die Präsumtion auf, daß die Mehrheit der Richter ein richtiges Urtheil spreche. Hier hört die Mehrheit auf, ein rein äußerliches Zahlenverhältniß zu sein; hier nähert sie sich einer logischen Folgerung. Denn es ist nicht das bloße Zahlenübergewicht der meisten Richter über die wenigeren, welches ein richtiges Urtheil vermuthen läßt, sondern der Schluß, daß, wofür die meisten Menschen sich entscheiden, auch das Richtige sei, während die Minderheit, die ein entgegengesetztes Urtheil fällte, sich leichter irren konnte[3]. Allerdings könnte auch wohl die größere Menge sich irren, weil sie an der Oberfläche der Sache blieb, während gerade die Minderheit das Richtige traf, weil sie in die Tiefe des Gegenstandes eindrang, wohin jene ihr nicht zu folgen vermochte. Aber das ist doch nicht das Gewöhnliche, in den meisten Fällen wird auf Seiten der, weniger leicht irrenden, Mehrheit die Wahrheit anzutreffen sein; doch kann es diese Rücksicht gewesen sein,

---

rechnet Ascheri zu Chulin 11 die Mehrheit רוב מצויים אצל שחיטה מומחין הם. Er sagt מיעוטא דאין מומחין לא שכיח. Daß מהרש"א zu Tosaf. Chulin 11 a den מיעוט בהמות טרפות mit Unrecht eine seltene Minderheit (מיעוט דלא שכיח) nennt, erweist ראש יוסף zur Stelle.

3) So erklärt man auch wohl die schwierige Tosafotstelle Baba Kama 27 b, woselbst der Unterschied zwischen dieser Präsumtion und anderen, auf Mehrheit beruhenden, angegeben werden soll. התם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו וליכא למימר התם אוקי ממונא בחזקת מריה, דהא ב"ד מפקי ממונא מיניה, אבל גבי שאר ממון, דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בתר רובא. In der That liegt bei jeder anderen Mehrheit die Minderheit wirklich vor, und das fragliche Object kann sehr wohl zu ihr gehören. Hier aber hebt die Wahrscheinlichkeit, daß, wofür die meisten Menschen sprechen, das Richtige sei, die gegenüberstehende Minderheit geradezu auf (דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו). Es findet hier daher dasselbe Verhältniß statt, als wenn das ganze Gericht die Besitzaufhebung guthieße (דהא ב"ד מפקי ממונא מיניה), das entgegenstehende Besitzrecht (חזקת ממון) kommt nicht in Betracht, denn das Gericht darf sicherlich Jemandem seinen Besitz entziehen. — R. Jonathan Eibeschütz in אורים ותומים ח"מ סי' כ"ה קיצור תקפו כהן קכ"ד nimmt einen andern, wohl nicht stichhaltigen Grund an. Er findet nämlich die Stärke dieser Präsumtion in dem Umstande, daß die Mehrheit der Richter doch kein bloß wahrscheinliches, sondern ein ihnen völlig gewisses Urtheil abgeben. Aber dem kann man entgegnen, daß dies ja auch bei der Minderheit der Richter der Fall ist. Seine Worte lauten: שם בדיינים ב' אומרים חייב וא' אומר זכאי, הזכאי בטל במיעוטו לגבי שנים המחייבים, והרי כל ב"ד המחייבים והם הכופין את הנתבע לשלם כי הם עיקר ב"ד והיחיד בטל נגדם· א"כ שהם מוציאים ממון הם אינן מוציאין בספקא, כי להם הדבר ברור שהוא חייב· כי כך אמת ודתם בבירור וכו' מה שא"כ בלוקח שור דהב"ד אינם יודעין אם הוא מהרוב או מהמיעוט והב"ד בעצמם אין להם בירור בזה· Den hier gegebenen Grund führt er auch an, weist ihn aber ohne Motivirung zurück.

die dieser Präsumtion ihren Platz bei der „Mehrheit" und nicht bei der „Folgerung" anwies.

Der Talmud kennt noch eine andere Eintheilung dieser Präsumtionsart. Die Mehrheit kann beruhen auf einem Naturverhältnisse oder auf einer Handlung des Menschen. Also entweder tritt unter gewissen Bedingungen ein gewisses Naturereigniß meistens ein, oder die Menschen üben unter gewissen Bedingungen eine gewisse Handlung meistens aus. Der Talmud hält diese letztere Art für schwächer als die erstere. Diese Bestimmung ist auffallend. Was einmal gewöhnlich ist, muß doch in allen Fällen das Gewöhnliche bleiben, auf den Ursprung des Gewöhnlichen, so sollte man meinen, kommt es doch gar nicht an. Schneider, der vom rationellen Standpunkte aus die Präsumtionen behandelt und ebenfalls diese zwei Arten unterscheidet[5]), hält doch keine von beiden für höher als die andere[6]).

Ein etwas tieferes Eingehen bestätigt jedoch vollkommen jenes Urtheil des Talmuds. Allerdings in der Gesammtzahl der Fälle kommt es vor, daß diese Handlung öfter von den Menschen gethan als unterlassen wird. Aber ist darum auch mehr Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß dieser Mensch diese Handlung eher thun als unterlassen werde? Da nun zeigt sich der tiefe Einfluß der jüdischen Religion. Die Natur allein — so urtheilt das jüdische Recht — wirkt und schafft nach unveränderlichen Gesetzen und was einmal ein Naturgesetz war, wird es ewig bleiben. Mit vollem Rechte dürfen wir daher erwarten, daß, was meistens in der Natur geschehen sei (רוב בחיוב ובטבע)[7]), auch in einem bestimmten Falle geschehe. Anders aber im Gebiete menschlichen Handelns. Die jüdische Religion hebt stets die Freiheit des menschlichen Willens hervor. In ihr aber liegt, daß das Individuum sich jeder Berechnung entziehe, daß gerade, was im Allgemeinen sehr häufig ist, bei diesem

4) Bechorot 20 a. כי אזלי רבנן בתר רובא, ברובא דלא תלי במעשה, אבל רובא דתלי במעשה לא. Vgl. noch R. Salomon b. Aderet zu Chulin 11 und Tosafot Jebamot 119 a.

5) Schneider a. a. O. S. 10, §. 15.

6) Er sagt zwar nicht ausdrücklich, daß gewöhnliche Handlungen präsumirt werden, aber man kann es aus später erwähnten Bestimmungen schließen. Denn S. 24 heißt es: „Gewöhnliche Bestimmungen eines Vertrages", die also ebenfalls von der Handlung, der Willkür eines Menschen abhängen, „werden rechtlich vermuthet."

7) שב שמעתתא ד׳ ו׳

Menschen das Unwahrscheinlichere sein könne. Hierzu kommt noch, daß jede That eigentlich ein Heraustreten aus dem allgemeinen Gesetze der Trägheit ist. Während die Unthätigkeit gar nicht motivirt zu werden braucht, muß die Handlung durch Anstrengung, durch Kraftaufwand, durch ein Motiv erzeugt werden, ist daher weniger wahrscheinlich, als jene. Diese zwei Gesichtspunkte veranlassen daher die Regel: Ist das unter die Mehrheit fallende Factum nur möglich bei einer Handlung, die Minderheit aber unabhängig von einer That, so richten wir uns nicht nach der Mehrheit (רובא דרחליא במעשה, רוב דחליא ברצון, לא אמרינן[8]).

Eine Unterart der Mehrheit ist der Doppelzweifel (ספק ספיקא). Es sind bei einem gewissen Rechtsverhältnisse zwei Fälle denkbar. Der eine bewirkt ein gewisses Resultat, das der andere unmöglich macht. Doch selbst, wenn der erste eingetreten ist, kann wiederum einer von zwei andern nothwendigen Fällen jene Wirkung aufheben, während der zweite es bestehen läßt. Das Schema wäre demnach folgendes: Es fragt sich, ob x eingetreten ist. Von 2 Möglichkeiten A und B, bewirkt A jenes x, B hebt es auf. Doch von 2 anderen nothwendigen Fällen kann D es wiederum aufheben und nur C es fortbestehen lassen. Ist auch C eingetreten, so läßt sich abermals denken, daß F jenes von C und A bewirkte x wiederum aufhebe und nur E es fortbestehen lasse und so fort ins Unendliche (dreifacher Zweifel ספק ספק ספיקא). Immer bleibt aber dasselbe Gesetz, welches im ersten Falle, bei 4 Möglichkeiten, herrscht. Hier ist x nur dann erreicht, wenn $A + C$ eingetreten ist; es ist nicht erreicht, wenn $A + D$ oder $B + C$ oder $B + D$ eingetreten sind. Für x spricht eine, gegen x drei Möglichkeiten. Lassen wir unser Urtheil also von der Mehrheit bestimmen, so müssen wir auch das Gegentheil von x mit einer Wahrscheinlichkeit von 3 : 1 als wirklich eingetreten präsumiren[9]).

---

8) Bechorot 19 b, vgl. auch Kiduschin 50 a und die Commentatoren zur Stelle, ferner R. Salomon ben Aderet zu Chulin 11.

9) Selbstverständlich muß ein jeder dieser 4 Fälle gleich wahrscheinlich sein ($A = B$ und $C = D$), sonst wäre es ja zuweilen möglich, daß jener Eine Fall leichter als die drei gegenüberstehenden eintreten könne. Dies ist der Begriff von ספק השקול. Daß aber der Doppelzweifel nichts Anderes ist als eine Mehrheit, sagen Peri chadasch zu Jore dea 110, 16, Pne Jehoschua zu Ketubot 14 und viele Andere. Auffallend ist R. Salomon ben Aderet (Rechtsgutachten 401), der den Doppelzweifel höher stellen möchte als die Mehrheit.

Dieses Verhältniß wird gestört, wenn der zweite Zweifel nicht vollkommen ebenbürtig dem ersten ist, sondern bloß eine Modification des ersten, nicht auch des zweiten Falles sein kann: wenn C und D sich nur denken lassen im Falle A, nicht aber im Falle B. Hier wird das Verhältniß nicht mehr wie 3 : 1 sein, da die Combination $B + C$ und $B + D$ unmöglich ist. Z. B. es fragt sich, ob ein unreines Thier in ein Zimmer gekommen und ein Stückchen Speise, das in diesem Zimmer lag, verunreinigt habe [1]). Hier sind folgende Fälle möglich. 1. Das Thier ist nicht ins Zimmer gekommen. 2. Es ist hineingekommen und hat die Speise nicht berührt. 3. Es ist hineingekommen und hat die Speise berührt. In 2 Fällen (1 und 2) ist die Speise rein, in einem Falle (3) unrein, die Wahrscheinlichkeit auf Seiten der Mehrheit steht also nicht mehr im Verhältniß von 3 : 1 zur Minderheit, sondern wie 2 : 1.

Die Commentatoren der Gemara nennen diese letztere Art ספק ספיקא שאי אפשר להתהפך, Doppelzweifel, der sich nicht umkehren läßt [2]). Dieser Name beruht auf dem Umstande, daß man zwar neben dem ersten noch das zweite (z. B. neben dem Hineinkommen ins Zimmer noch das Berühren der Speise) nicht aber neben dem zweiten noch das erste bezweifeln kann; denn hat man einen der zwei letzteren Fälle einmal angenommen, so ist auch das erste entschieden.

Neben diesen Hauptbestimmungen über Doppelzweifel treten noch manche zwar untergeordnete, aber darum nicht minder interessante auf, die hier zu besprechen der beschränkte Raum verbietet. Hat so der Talmud die Präsumtion der Mehrheit und die Wahrscheinlichkeit, welche durch sie erzeugt wird, wohl zu würdigen gewußt, so vergaß er doch nie ihres Ursprunges, der niemals volle Wahrheit, auch nicht volle sinnliche Wahrheit, sondern eben nur äußere Wahrscheinlichkeit ist. Ja, einige Gesetzeslehrer sind sogar der Meinung, daß sie gar keinen rechten Entscheidungsgrund darbiete. So entscheidet R. Meir in Fällen, in welchen durch sie ein sicherer Zustand aufgehoben, oder eine Erleichterung in einem biblischen Gebote herbeigeführt werden soll, nicht nach dar Mehrheit,

---

1) Halichot Olam, citirt in Sifte Cohen zu Jore dea 110. Klale Sfek-Sfeka 14.

2) Das. und sonst. Obgleich nun diese letztere Art schwächer ist als die erste, bildet sie doch immer eine Mehrheit. Als solche wird sie daher von einigen Lehrern auch angesehen. Vgl. Tosafot Ketubot 9 b, Chulin 10 a. Ausdrücklich sagt es Pri chadasch 110; vgl. auch Sifte Cohen a. a. O.

ר' מאיר לא חייש למיעוטא אלא sondern nach der Minderheit [3]). להחמיר,אבל עם החזקה חייש למיעוטא מן התורה.

Auch R. Akiba beachtet die Minderheit [4]) und vielleicht geht die Verwerfung der Todesstrafe, welche er nebst R. Tarphon aussprach [5]), darauf zurück, daß im Grunde jedes Todesurtheil auf der Annahme einer Mehrheit beruhe.

Diesen etwas zu weit gehenden Ansichten gegenüber, hat dagegen die Bestimmung Gesetzeskraft erlangt, daß, wo man den Thatbestand leicht aufklären kann, die Präsumtion der Mehrheit nicht angewendet werden dürfe (רובא דאיכא לברר לא סמכינן עליה). So Glossem zu Ascheri Chulin 6 im Namen des Or Serua. Magen Abraham 457, 4. Dasselbe gilt auch von der folgenden Präsumtion der חזקה קמייתא nach Pesachim 4 und R. Nissim das. vgl. auch Rma zu Jore dea 1, 1.

Wo der Thatbestand aber nur mit großen Schwierigkeiten aufgehellt werden kann, entscheidet die Mehrheit, nach Raschi zu Chulin 12a (ואהא מילתא סמכינן ולא בדקינן כל י"ח טרפות). Vgl. auch Resch Josef zur Stelle.

B. Festhaltung des alten Zustandes aus Gründen der Wahrscheinlichkeit (חזקה קמייתא).

„Gilt als sinnlich evident, was der Augenschein in der Gegenwart unmittelbar als existent erweist, so gilt als sinnlich wahrscheinlich, was der Augenschein in der Vergangenheit als existirend erwies, dessen Fortdauer aber ungewiß ist. Denn es ist wahrscheinlicher, daß ein alter Zustand, der in sich selbst die Gründe seines Fortbestehens trägt, wirklich fortbestehe, als daß er durch noch ungewisse Ursachen aufgehoben worden sei“. Das war die Deduction der Festhaltung des alten Zustandes aus Gründen der Wahrscheinlichkeit. Es fragt sich, ob sie die richtige, insbesondere, ob sie die für den Talmud anwendbare sei. Gewichtige Autoritäten sprechen dagegen, denn sie nehmen eine andere Deduction an.

Frankel gibt [6]) folgende Erklärung: „Eine Gewißheit kann nur durch eine, ihr gegenüber stehende, sie verneinende Gewißheit

---

3) Chulin 11b, Jebamot 61b, 111b, 119a und sonst. Aus der Gemara selbst geht nur hervor, daß R. Meir auf die Minderheit Rücksicht nimmt. Diese näheren Bestimmungen erschließen Tosafot zu Chulin 12a, 86a.

4) Bechorot 20b.

5) Maccot 7a; vgl. Tosafot das. und Chulin 11b.

6) a. a. O. S. 441.



aufgehoben werden; oder: die Eigenschaft, die Jemand naturgemäß besitzt, kann zu keiner Zeit ihm, eines Zweifels wegen, abgesprochen werden". Diese Erklärung bezieht sich auch auf die Festhaltung des alten Zustandes bei bloßem Zweifel, welche hier von der vorliegenden Präsumtion getrennt worden ist; wäre also schon darum vorzuziehen, weil sie zwei aus einander fallende Gebiete auf einen Grundgedanken zurückführt.

Zu den einfachen, auch vom römischen Recht angenommenen Präsumtionen dieser Art passen beide Erklärungen. Z. B. *A* war Sklave des *B*, behauptet aber, von *B* freigelassen zu sein. *A* muß beweisen, denn er hat die Präsumtion der „Festhaltung" gegen sich[7]. Das frühere Sclavenverhältniß ist eine Gewißheit, die Aufhebung desselben durch Freilassung nur ein Zweifel, und die Gewißheit kann nur durch eine sie verneinende Gewißheit „aufgehoben werden". Oder nach der hier gegebenen Erklärung: *A* stand im Sclavenverhältniß. Das ist ein in sich begründetes und bedarf keiner besondern, neuen Ursachen, um fortzubestehen. Die Freilassung muß dagegen durch irgend welche unbestimmte und ungewisse Gründe, durch eine noch zweifelhafte Handlung herbeigeführt werden. Es ist also wahrscheinlich, daß *A* noch Sclave sei. Nicht aber werden beide Erklärungen folgende auch von Frankel[8]) erwähnten Bestimmungen des Talmud rechtfertigen. Ein Mädchen ist jetzt nicht mehr im Zustande der Virginität. „Waltet ein Zweifel ob, ob die Nothzüchtigung desselben vor oder nach eingegangener Ehe stattgefunden habe, so wird letzteres angenommen, weil das Mädchen primitiv im Zustande der Keuschheit war, hierfür also Gewißheit vorliegt, und wird sie bis zu dem Momente, wo die entgegengesetzte Gewißheit eintritt, als in dem früheren Zustande verharrend betrachtet ... Die jetzige Gewißheit ist nicht rückwirkend und steht bis zu dem Zeitpunkt, wo sie erlangt wurde, nur ein Zweifel der einstigen Gewißheit gegenüber".

Aber liegt hier bloß ein Zweifel vor? Steht hier nicht vielmehr Gewißheit der Gewißheit gegenüber? Warum soll man denn von der früheren Gewißheit und nicht von der jetzt vorliegenden, eben so gewissen Aufhebung derselben ausgehen und dann in jedem früheren Momente nur einen Zweifel über das Fortbestehen des alten Zustandes finden, welcher nicht genüge, jene Gewißheit zu ver-

7) L. 8. D. 22, 3.

8) Ketubot 12b. Frankel a. a. O. S. 441.

drängen? Kann man nicht mit vollem Rechte sagen: Jetzt ist die Aufhebung der Virginität gewiß; in jedem frühern Moment ist das Vorhandensein derselben zweifelhaft, folglich [9]) „da eine Gewißheit nur durch eine ihr gegenüberstehende Gewißheit aufgehoben werden kann", muß grade im Widerspruch mit der Entscheidung des Talmuds präsumirt werden, schon früher sei die Virginität nicht mehr vorhanden gewesen. Um den t. t. zu gebrauchen, חוקה דהשתא sollte nicht schlechter sein, als חוקה קמייתא und , הרי מום חזקת הגוף, חזקת טהרה u. dgl. sollte הרי טומאה לפניך u. dgl. völlig aufheben. Daß der Talmud dies nicht anerkennt, kann nur darin seinen Grund haben, daß der alte Zustand allerdings die Gründe für sein Fortbestehen an sich trägt, nicht aber der neue für sein Vorherbestehen. Der alte Zustand braucht nicht erst eingeführt zu werden ins Dasein, auch in jedem folgenden Momente nicht, wohl aber der neue. Wann dieser eingetreten ist, ist ungewiß, in ihm liegen keine Gründe für sein früheres Bestehen, er erscheint gleichsam als deus ex machina: man darf also in jedem Zeitmomente präsumiren, daß er noch nicht eingetreten sei, selbst wenn er später wirklich eingetreten ist.

Mit dieser Erklärung ist eine andere Bestimmung des Talmuds ebenfalls klar. Es fragt sich, ob der Zustand der religiösen Reinheit (טהרה) durch Menstruation aufgehoben worden sei. Die Festhaltung des alten Zustandes (חוקת טהרה) sollte es verneinen, der Talmud aber erklärt [1]): הלל כי אמר העמד דבר על חוקתו, היכא דלית ליה ריעותא מגופיה, אבל אתתא כיון דמגופה קחויא לא אמרינן אוקמה אחוקתה. Raschi erklärt [2]), daß מגופה קחויא bedeute: מועדת ועלולה היא לכך, (sie ist geneigt und gewohnt, die Veränderung zu bewirken). Also, weil der alte Zustand ein solcher ist, der gewöhnlich aufgehoben wird, kann er nicht präsumirt werden.

Aber auch hier ist ja der alte Zustand gewiß, die Aufhebung desselben nur zweifelhaft. Warum soll denn nach Frankels Erklärung eine Gewißheit durch einen Zweifel aufgehoben werden? Ist aber der Grund dieses Festhaltens, daß der alte Zustand sein Fortbestehen wahrscheinlich mache, so ist es einleuchtend, daß ein Zustand, der 1) leicht aufgehoben werden kann (חוקה העשויה להשתנות),

9) Frankel das. (Und hierin ist von selbst ausgesprochen, was der Verf. weiter sagt. D. R.)

1) Nidda 2a.

2) Das.



dessen Aufhebung 2) nicht durch eine unbestimmte Ursache von außen, welche darum unwahrscheinlich wäre, sondern in ihm und durch ihn selbst bewirkt wird (כיון דמגופה קא הויא), der also sein Fortbestehen nicht wahrscheinlich macht, auch nicht als fortdauernd präsumirt werden könne.

Von selbst folgt aus dem Vorhergehenden, daß auch ein jetzt existirender Zustand als schon früher vorhanden angenommen werden muß, wenn er die Gründe seines früheren Bestehens in sich trägt [3]), eine Bestimmung, welche nach der Frankel'schen Deduction sehr schwierig wäre. Kann daher die Veränderung eines alten Zustandes nicht in diesem Augenblicke erst eingetreten sein, muß sie sich schon vor längerer Zeit ereignet haben, so wird die Fortdauer des alten Zustandes nicht mehr vermuthet

(חזקה דליכא למימר השתא הוא דאיתרע, לא הוה חזקה·)

Denn dieselbe Wahrscheinlichkeit, daß der alte Zustand fortbestehe, spricht für die jetzt vorliegende Aufhebung, daß sie schon früher eingetreten sei.

So erklärt sich auch, warum ein Verhältniß, wenn es als fortdauernd präsumirt werden soll, einmal wirklich existirt haben muß. Wird es erst aus irgend welchen Gründen hinterdrein gefolgert, so liegt eine doppelte Ungewißheit vor. Erstens, ob der alte Zustand überhaupt je existirt habe, zweitens, ob er fortgedauert habe. Daher die Bestimmung [4]) חזקה שאינה מבוררת בשעתה לא אמרינן. Aus denselben Gründen wird nach einigen Rechtslehrern ein Zustand nicht präsumirt, welcher erst aus einer Mehrheit gefolgert wird. חזקה דאתיא מכח רוב לא אמרינן [5]).

Auf einem wesentlich andern Grunde als die bisherigen Bestimmungen, welche aus der gegebenen Deduction von selbst folgen, ruht der Satz: כאן נמצא כאן היה [6]), hier ist es gefunden worden, hier war es. Wenn nämlich in einem von zweien oder mehreren Oertlichkeiten oder Zeiträumen eine Aenderung an einem Gegenstande, ein neues Verhältniß sich vorfindet, so darf man nicht vermuthen, daß in einer andern Oertlichkeit oder einem andern Zeitraume diese Veränderung geschehen sei; sondern es wird erstens präsumirt, daß sie in diesem Zeitraume, in dieser Oertlichkeit sich

---

3) Vgl. besonders מהר"ם וריב"ק, citirt in Bet David 1, 2.
4) Tosafot Chulin 11a; vgl. auch Peri chadasch 137, 2.
5) Vgl. Tosafot Nidda 2b, Bet David 1, 2 und 10, 1.
6) Ketubot 75b, 76b und sonst.

ereignet habe[7]; **ferner erleidet das ganze Gebiet, innerhalb dessen die Veränderung vorgefunden worden ist, eine juristische Verschlechterung, sodaß man den Moment der Veränderung nicht mehr ohne gewichtige Gründe, zum Nutzen einer der Parteien, in einen be**stimmten Abschnitt dieses Gebietes setzen darf[8]).

Hat sich so die Erklärung Frankels als zu einer noch näheren Bestimmung nothwendig führend, erwiesen, so ist geradezu unrichtig was Schneider dieser Präsumtion zu Grunde legen will. Allerdings kann Schneider nicht durch den Talmud widerlegt werden, denn was gehen einen Rechtslehrer des 19ten Jahrhunderts Gesetze an, die vor anderthalb Jahrtausenden jüdische Rabbinen aufgestellt haben. Aber seine eigene Rechtserklärung kann gegen ihn zeugen. Er deducirt diese Präsumtion folgendermaßen[9]): „Uebrigens beruht die Deduction dieser Regel ebenfalls auf dem Princip der Wahrscheinlichkeit, denn obgleich Alles in der Welt einem ewigen Wechsel unterworfen ist, so ist doch die Wahrscheinlichkeit, daß von den unendlich vielen, möglichen Veränderungen des Zustandes der Dinge, sich irgend eine andere zugetragen habe, weit größer, als die, daß sich die qu. zugetragen habe. Also: nur in einem Falle tritt die Veränderung ein, in unendlich vielen bleibt der alte Zustand, folglich ist es wahrscheinlicher, daß einer von den unendlich vielen, als daß gerade dieser eine Fall sich zugetragen habe. Demzufolge wird die Fortdauer des alten Zustandes nicht präsumirt werden dürfen, wo es sich bloß um 2 einander gegenüberstehende Möglichkeiten handelt. Denn in diesem Falle wäre es doch nach Schneiders Definition gleich wahrscheinlich, daß die eine, als daß die andere Möglichkeit eingetreten sei. Z. B. *A* behauptet, *C*, auf den er eine Leibrente hat, lebe noch; *B* behauptet, *C* sei gestorben. *A* behauptet den alten Zustand, das Leben; *B* eine Veränderung, den eingetretenen Tod. Nach Schneider S. 420 und Regel 3 §. 26 wird der Zustand des Lebens als fortdauernd präsumirt. Aber etwa „weil es wahrscheinlicher ist, daß von den unendlich vielen, möglichen Veränderungen des Lebens sich irgend eine andere zugetragen habe" als gerade diese, der Tod? Gibt es denn mehr Veränderungen des Lebens, als diese eine? Allerdings kann *C* gegessen, getrunken, geschlafen 2c. haben, und insofern wäre es wahrscheinlicher, daß er eines von diesen gethan habe, als daß er gestorben sei; aber sind

7) Taharot IV, 4.
8) Ketubot 75b, 76b.
9) a. a. O. Anmerk. VI, S. 424.

denn nicht alle jene Thätigkeiten blos verschiedene Ausdrücke für die eine Thätigkeit, das Leben? Folglich steht nur eine Veränderung dem alten Zustande gegenüber, es kann also ebensowohl präsumirt werden, daß die Veränderung eingetreten sei, als daß der alte Zustand fortgedauert habe.

Daß mit der Schneiderschen Deduction alle jene Bestimmungen des Talmuds über diese Präsumtion ebenfalls unerklärt bleiben, braucht nicht erst ausgeführt zu werden, aus zweifachen Gründen kann sie daher den חזקה des Talmuds nicht zu Grunde gelegt werden.

C. Festhaltung des alten Zustandes wegen mangelnder Beweise für die Veränderung (חזקה מכח ספק).

„In jeder Rechtsfrage stehen einander zwei Behauptungen gegenüber. Eine von ihnen stützt sich jedenfalls auf ein Bestehendes, weist blos ab, was die entgegengesetzte Behauptung Neues, Verändertes einführen will. Selbstverständlich ist, daß die Aufhebung und nicht die einfache Fortexistenz des alten Rechtsverhältnisses bewiesen zu werden braucht."

Dieser eben entwickelte Gedanke führt nothwendig zu den Präsumtionen des rechtlichen Besitzes und der moralischen Güte.

Alle Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft würden der bodenlosesten Zerrüttung anheimfallen, wenn der Erste beste ohne Beweis einen andern seines Vermögens oder seines Lebens berauben könnte. An sich steckt zwar keine Wahrscheinlichkeit dahinter, daß z. B. was ich besitze mein wirkliches Eigenthum sei, aber das Gegentheil ist ebenfalls unerwiesen: das Rechtsverhältniß wird daher lieber mit Unrecht in der alten Weise belassen als mit Unrecht und zum größten Nachtheile Aller verändert; oder mit andern Worten: der Richter präsumirt die Unschuld des Angeklagten, den rechtlichen Besitz des Verklagten, wenn das Gegentheil nicht hinreichend erwiesen ist. Welches stärkere oder schwächere Gewicht nun diesen Präsumtionen eingeräumt werde, hängt von der verschiedenen Auffassung der verschiedenen Gesetzgebungen ab.

Daß das römische Recht die Präsumtion des Besitzes nicht sonderlich hoch stelle, ist schon dargelegt worden. Es erkennt sie nur insoweit an, als der Kläger durch sie verpflichtet wird den Grund seiner Klage zu erweisen. Ist das aber geschehen, so hört der Kläger gleichsam auf, Kläger zu sein und wird als Verklagter ange-

sehen in Bezug auf alle Einreden des Gegners, welche jetzt von diesem bewiesen werden müssen [1]).

Besitzender oder Verklagter und Nichtbesitzender oder Kläger stehen daher durchaus auf gleicher Stufe.

Ganz anders entscheidet das talmudische Recht. *A* hat von *B* vor Zeugen geliehen. *B* behauptet aber, bezahlt zu haben. Nach römischem Rechte [2]) müßte *B* das beweisen, denn der Grund der Klage (das Darlehn) ist vom Kläger erwiesen worden, die Einrede (die Bezahlung) muß jetzt der Verklagte erweisen.

Das talmudische Recht aber spricht den Verklagten frei [3]). Ja, selbst wenn *B* eingestanden hatte, von *A* geliehen, aber zugleich behauptet, vor Zeugen (eigentlich vor gewissen zufällig Anwesenden) bezahlt zu haben, welche Zeugen aber, befragt, nichts von einer Bezahlung wissen, entscheidet der Talmud, der Verklagte sei nicht schuldig zu bezahlen [4]).

Kurz, das talmudische Recht entscheidet im Civilrechte nach folgendem obersten Grundsatze: Wer ein Recht mit Erfolg vor Gericht geltend zu machen sucht, muß nicht allein den Grund seiner Klage erweisen, sondern auch die Einrede des Verklagten widerlegen. Bündiger ausgedrückt: המוציא מחברו עליו הראיה [5]) wer Jemanden aus dem Besitze verdrängen will, muß beweisen.

Diese sehr auffallende Bestimmung läßt sich nicht durch die Annahme erklären, der jüdische Richter dürfe nicht entscheiden, wo kein Entscheidungsgrund vorliegt, denn in den erwähnten Fällen ist ein solcher vorhanden, da eine bedeutende Wahrscheinlichkeit gegen den Verklagten spricht. Dieselbe entspringt vielmehr dem religiösen Principe, das den Besitz über Alles heilig hielt und den Richter

---

1) Dies sagt der Satz: in exceptionibus dicendum est, reum partibus actoris fungi oportere. L. 19. D. 22, 3.

2) L. 1. C. 4, 19.

3) Schebuot 41 b, Maimonid. Malweh weloweh 11, 1. Nach altem Rechte war der Verklagte vollkommen frei. Erst R. Nachman führte für diese Fälle einen besondern Reinigungseid ein (שבועת היסת). Hierbei ist vollkommen gleichgültig, ob der Verklagte den Grund der Klage in Abrede stellt, oder nur eine Einrede geltend macht.

4) Schebuot 41 b. Maimonid. Toen wenitan 6, 4. Es wird nämlich angeführt, die genannten Anwesenden haben die Zahlung vergessen. Würde jedoch Beklagter sagen, er habe jene als Zeugen angerufen und diese stellten die Bezahlung in Abrede, dann müßte Verklagter bezahlen. Vgl. Maimonid. das.

5) Baba Kama III, 11 und sonst sehr oft.

zwang, jeden nicht ganz vollkommenen Beweis zu verwerfen, wenn der Besitz geändert werden sollte, daher auch eine Wahrscheinlichkeit, wie sie in den obigen Fällen vorliegt, für nicht beweisend zu halten.

Dies ist einer der wichtigsten Unterschiede zwischen dem Beweisverfahren des römischen und des jüdischen Rechts, der sich durch den ganzen Civilproceß hindurchzieht und ohne dessen Erkenntniß sehr viele Bestimmungen des Talmuds auffallend erscheinen müssen. — Schwächer tritt er im Criminalrecht beider Völker hervor, denn hier mußte die Größe des Gutes, das in Frage kommt, eine Annäherung des römischen Rechtes an das jüdische bewirken. Es versteht sich von selbst, daß Derjenige, welcher einen Andern eines Capitalverbrechens anklagt, auch nach römischem Rechte nicht nur den Grund der Anklage beweisen, sondern auch alle etwaigen Entschuldigungen, welche das Verbrechen des Angeklagten aufheben, widerlegen muß.

Diese Präsumtionsart ist im römischen Rechte mit der Vermuthung der moralischen Güte und des rechtlichen Besitzes so ziemlich erschöpft. Im jüdischen Rechte ist derselben auf dem Gebiete des Rituellen ein weiter Spielraum eröffnet. Nicht blos der Besitz des Lebens und des Vermögens wird so lange präsumirt als die Aufhebung derselben nicht hinreichend erwiesen ist, sondern auch jedes andere, gleichgültigere Verhältniß wird bei einem gegenüberstehenden Zweifel als vorhanden präsumirt. Z. B. zwei Männer, ein reiner und ein unreiner, gingen in eine Höhle, jener um zu baden, dieser um ein Reinigungsbad zu nehmen. An der Höhle aber haftete der Zweifel, ob sie nicht durch einen in ihr befindlichen, verunreinigenden Gegenstand den Reinen verunreinigt und das Reinigungsbad unwirksam gemacht habe.

Auf diesen Zweifel hin kann weder dem Reinen die Reinheit, (חזקת טהרה), noch dem Unreinen die Unreinheit (חזקת טומאה) abgesprochen werden. Die Festhaltung des alten Verhältnisses bewirkt vielmehr, daß jener rein, dieser unrein bleibt[6]). So haben wir hier das klarste Beispiel einer Präsumtion, die nicht auf Wahrscheinlichkeit beruht, denn die Höhle kann doch unmöglich zugleich rein und unrein sein, sondern die blos wegen mangelndem Beweise für das Gegentheil angenommen wird[7]).

---

6) Nasir IX, 2.

7) Hierauf führt auch Maimonides in seinem Mischnacommentar zur

Wir sind daher genöthigt, diese Präsumtion von der vorhergehenden, welche auf wirklicher Wahrscheinlichkeit beruht, zu trennen; auch aus folgenden Gründen. Während die vorhergehende eine Festhaltung des alten Zustandes bewirkt, selbst wenn später eine Veränderung desselben sich herausgestellt hat, wird diese (z. B. bei ודרי ודרי) verworfen, wenn später die mindeste Veränderung sich ereignet hat[8]).

Die ungemeine Ausdehnung dieser Präsumtionsart im Talmud gibt uns interessante Aufschlüsse über die Stellung, welche der jüdische Richter zur Rechtssache und zu den Parteien einnimmt. Des römischen Richters Amt und Beruf ist es, zu richten. Er entscheidet darum bei dem kleinsten Titelchen von Wahrscheinlichkeit. Der jüdische Richter aber war keine Behörde, sondern ein Privatmann, der richtete, um einer religiösen Pflicht zu genügen. Daher entschied er auch nur dann, wenn er vollkommen sicher war, kein ungerechtes Urtheil zu fällen. Wo dies nicht der Fall war, entschied er nicht, und ließ die frühern Rechtsverhältnisse bestehen, obgleich durch diese Zurückhaltung der Wirksamkeit der Gerichte gar enge Schranken gesteckt wurden.

D. Folgerung aus der Natur der Dinge und Personen. Folgerung in engerem Sinne.

Vorschreitend auf dem Wege historischer Entwicklung, welche die Präsumtionslehre nicht sofort in ihrer Vollendung zeigt, sondern sie aufsteigen läßt von der Stufe sinnlicher Äußerlichkeit an, führte uns unsere Betrachtung bisher nur zu niederen Präsumtionsarten.

„Was in den meisten Fällen geschieht, wird auch in einem bestimmten Falle geschehen". „Was früher einmal vorhanden war, wird auch noch später existiren". „Ein Gewisses kann nicht durch ein Ungewisses aufgehoben werden", diese äußerlichen Gedanken sind es, welche den vorangehenden Präsumtionsarten zu Grunde liegen. An sich durchaus nicht logische Wahrscheinlichkeit ergebend,

---

Stelle, diese Bestimmung zurück. Er sagt: אמנם העיקר כשנתקיים איזה ענין שיהיה נניחהו בחזקתו עד שיבוא דבר מבואר שיבטלהו מזאת החזקה, וכל דבר שיהיה בו ספק ואפשרות אחר הרי זה לא תסתלק החזקה. Das Richtige ist, daß, wenn ein Verhältniß sich begründet hat, wir es als feststehend annehmen, bis eine offenbare Sache dies Feststehende aufhebt. Alles aber, was nur zweifelhaft und blos möglich ist, hebt das Feststehende nicht auf. Vgl. auch חמדת שלמה תשוב׳ כ״ח.

8) Tosafot Erubin 36a; Ketubot 26b; Bet David IV, 3



sind sie doch die unentbehrlichen Grundlagen des Lebens, also auch der Rechtswissenschaft. Von ihnen aus erhebt sich aber das talmudische Recht zu höheren Gestaltungen. Es ist nicht mehr äußerliche Wahrscheinlichkeit, sondern verstandesmäßige Folgerung, welche die folgenden Präsumtionen begründet. Daß nun aber die unter dem Namen חזקות מכח סברא[9] vorkommenden Präsumtionen identisch seien mit den Folgerungen aus der Natur der Dinge und Personen, kann nicht vorausgesetzt, sondern muß bewiesen werden. Dies kann nicht leichter geschehen, als indem wir uns die Unterschiede derselben von den andern Präsumtionen klar zu machen suchen, wodurch dann ihr eigentliches Wesen von selbst sich ergeben wird.

Unter חזקות מכח סברא versteht man jene kurzen, gewöhnlich mit dem Worte חזקה eingeleiteten[1]) Sätze, in denen der Talmud irgend eine Erfahrung, eine Wahrheit, eine allgemeine Annahme auszusprechen scheint, z. B. חזקה אין האשה מעיזה פניה מפני בעלה die Frau lügt nicht dem Manne frech ins Gesicht[2]); חזקה אין שכיר משהה שכרו der Tagelöhner läßt seinen Lohn nicht ausstehn[3]).

Dies einleitende Wort, welches nie mit einem andern, etwa רוב, vertauscht wird, scheint diese Sätze als eine besondere Präsumtionsart kennzeichnen und sie von der Mehrheit scheiden zu wollen. Ihre Grenzen gegen die Mehrheit genau zu bestimmen, erscheint auf den ersten Blick schwierig. Man sieht nicht ein, warum man z. B. אין חבר מוציא מתוך ידו דבר שאינו מתוקן[4]) eine Mehrheit und עמי הארץ מעשרין הם[5]) eine Chasaka nennt. Oder warum ר׳ שב״ג die Präsumtion בהמות אינן חולבות אלא אם כן יולדות für eine bloße Mehrheit und darum für nicht beweisend, dagegen בניה כרוכין אחריה (בניה הם) für eine Chasaka und darum für beweisend erklärt[6]).

---

9) Dieser Name wird ihnen allerdings nicht vom Talmud, sondern erst von Späteren beigelegt, z. B. von מהרי״ט מטראני in ב״ח אה״ע חלק ב׳ סי׳, im בית דוד יו״ד י׳; aber der Talmud unterscheidet sie von andern Präsumtionen durch den Namen חזקה und durch ihre höhere Geltung als alle anderen Präsumtionen.

1) Nicht immer wird חזקה diesen Sätzen vorangestellt. So steht dies Wort z. B. bei dem Satze: חזקה א״א טורח בסעודה ומפסידה Ketubot 10 a, Kiduschin 45 b, nicht aber Jebamot 107 a. Ebenso steht חזקה א״א חוטא ולא לו mit dem einleitenden חזקה: Schebuot 42 b, Kiduschin 63 b, Erachin 23 a; ohne dasselbe Baba Mezia 5 b.

2) Ketubot 23 a.

3) Schebuot 44 b.

4) Schabbat 13 a.

5) Nidda 15 b.

6) Nach תוס׳ חולין י״א ע״ב.

Könnte man nicht sagen: רוב חברים אינם מוציאים מתוך ידיהם דבר שאינו מתוקן und רוב בניה כרוכין אחריה בניה הם auf der andern Seite aber חוקה אין בהמות חולבות אלא א"ב ילדות und הוקה עמי הארץ מעשרין הם?

(Schluß folgt.)

Recensionen und Anzeigen.

שער טעמי ג' ספרים אמת חברו ר' יהודה בן בלעם · „Abhandlung über die poetischen Accente ꝛc.", herausgegeben von G. J. Polak.

Der succès d'éstime, welchen sich dies rubricirte, nur 15 Seiten starke Schriftchen in den verschiedenen Zeitschriften zu erfreuen hatte, ohne daß eine ehrliche und wissenschaftliche Kritik den wirklichen Werth der Arbeit des Herausgebers hervorzuheben und zu beleuchten versucht hätte, entschuldigt wohl eine wiederholte Besprechung desselben, die besonders durch eine uns eben zu Gesicht gekommene Lobhudelei im Jew. Chron. Nr. 219 veranlaßt wurde, welche mit den Worten schließt: „Diejenigen, welche die Dunkelheit kennen, in welche dieser Gegenstand noch eingehüllt und wie wenig Licht noch bis jetzt darüber durch die Arbeiten jüdischer Gelehrten verbreitet ist, werden mit Dank diesen Beitrag des Herrn Polak zu der Vermehrung biblischer Kenntniß aufnehmen." Hätte aber dieser Referent Polak's Edition mit dem Werke Torat emet über das Accentsystem von S. Baer, dem diese, wie die andern grammatischen Schriften von ben Balam, in weit correcterer Abschrift vorlagen, und der sie auch durchweg systematisch ordnete und excerpirte, verglichen, so würde er gefunden haben, daß der Herausgeber nicht mehr Licht über das Accentsystem verbreitet hatte, als uns bereits in weit hellerem Glanze in dem Werke Tor. emet entgegenleuchtete, um so mehr, da die meisten den wenigen erklärenden Beilagen demselben entnommen sind (S. IV u. 15 aus T. E. S. 3 u. 1). Selbst das Verdienst, dies seltene Schriftchen durch den Druck verbreitet zu haben, wird durch den höchst fehlerhaften Abdruck, wodurch das Verständniß dieses ohnehin unklaren Schriftchens noch erschwert wird, sehr beeinträchtigt. Daß der Herausgeber auf einem ihm ganz unbekannten und fremden Boden pflügte, erhellt aus nachfolgenden Irrthümern.

S. 1 ist gleich das erste Beispiel האל לנר falsch und muß heißen לא לנר ה' (Ps. 115).

Das Beispiel ביום הציל ה' אותו ist falsch accentuirt, ביום gehört nicht zu den Dienern, wie es auch im Manuscript richtig accentuirt ist.

S. 1 Z. 2 von unten hat keinen Sinn. Im Manuscr. heißt es aber richtig: הפזר יתכן להיות לו שתי דמיונות צורת ט"ת וצורת צד"י ארוכה ואשר הזקיקו לצורת טית הוא הגלגל׃ Bilam meint nämlich mit צורת טית unser Paser (̎) und mit צדי ארוכה unser Schalscheleth (̩). Beide Accentzeichen werden von ihm — wie von allen alten Grammatikern (Chijeg u. s. w.) — blos als ein Accent unter verschiedener Form gezählt (ähnlich dem prosaischen פזר קטן und פזר גדול = קרני פרה). Auch bei den Masoreten gelten diese beiden Formen nur für einen Accent. Daher auch in den פלוגתות ב"א וב"נ die getheilte Ansicht in Ps. 125, 3: פזר גדול mit ב"נ, למען׀ und פזר קטן mit ב"א : למען. Dem Herausgeber ist dies Alles unbekannt; daher er denn auch (S. 8 untere Zeile) וְעַד setzt, wo Balam aber das פזר גדל׀ וְעַד meint. Die dortige Note Nr. 32 ist darum ebenfalls zu streichen. (Siehe Tor. emet S. 36.)

S. 2, Z. 5 u. ff. Hätte hierzu der Herausgeber Tor. emet. S. 30 verglichen, so wäre ihm die richtige Zusammenstellung der untereinandergeworfenen Wörter klar geworden.

Zeile 8 ist eine neue Regel, die im Manuscript lautet:
אם היה הזרקא בשתי תבות תהיה הראשונה במקף נלא במשרת כמו כִּי־יְיָ הוא האלהים יקללו־המה, וכבר לא מצאתי מהם רק אלה השנים, דכבר נמצא בספרים זה יקללו זולתי מקף׃

S. 3, Z. 8 ist ein defecter Schluß. Im Tor. emet S. 36 findet er sich vollständig nach dem Manuscript.

Zeile 18 steht סוף פסוק für ראש פסוק.

In letzter Zeile muß stehen ושופר שבור, nicht ושופר מונח.

S. 4, Z. 17 ist ויאמרו ganz richtig und lautet die Stelle, wie sie im Tor. emet S. 20 vollständig angezogen ist. Der Herausgeber aber zeigt in seiner Note Nr. 18, daß er die Stelle gar nicht verstanden.

Zeile 22 muß heißen: ראשונה למה שבפסוק.

Zeile 24 muß heißen: שתהיה האתנחתא אחר רביע.

S. 5 oben muß lauten: ואתה תמצא בהוריות הקורא האופן תללי פסק שהוא יוצא הרבה משטה זו׃ ואם לא יתקיימו אלו התנאים אז המשרת שופר כגון׃

Zeile 12. Von hier an bis Z. 26 sind Regeln und Beispiele so untereinandergeworfen, daß Niemand herauszukommen vermag. Richtig lautet die Stelle nach meiner von Herrn Dr. Frensdorf gefertigten Abschrift aus der Hamburger Stadtbibliothek wie folgt:

ודע כי הדחויה לא תשרת לעולם כי אם לאתנחתא, והשוכב לעולם עם הטפחא, כי השוכב והדחויה דמות אחד להם, אבל הדחויה יציאתה בכובד כמו אמרי האזינה ו׳ ה׳, והשוכב יצא רפה בלא כובד כמו נצבה שגל לימינך. יבשו ויבהלו עדי־עד. והשוכב לעולם עם הטפחא והדחויה לעולם עם האתנחתא׃

Alles Uebrige ist falscher Zusatz.

S. 6 oben. Hätte der Herausgeber im Tor. emet S. 40 משפט המקף nachgesehen, so wäre ihm gewiß die Note Nr. 24 nicht entstanden.

Zeile 8 sollte heißen (wie im Manuscr.): לפי שהרבה יש המנעימים על אות אשר אין עליו הנעימה ומניעין אות למעלה או למטה או יכריעו הכרע שאינו על אותו האות ואין לאותו האות הנעימה כלל׃ והקורא חייב להנהיג אותיות החבה בלא הנעמה כלל אות אחר מהנעימה, והיא האות אשר עליה הטעם וכו׳.

Zeile 21 steht gerade das Gegentheil von dem, was Balam haben will. Im Tor. emet S. 56 in der Note findet sich die richtige Lesart.

Zeile 24 muß lauten: שהיא אות הנעימה, ויש עת שאות היתיב היא אות הנעימה והרבה פעמים וכו׳, wozu noch zu vergleichen Tor. emet S. 7 in der Note.

In der vorletzten Zeile steht על הדלת, muß heißen על הרי״ש.

S. 7, Z. 6 ist das Richtige: וברור לי שאין חלוף ביניהם; d. h. die zwei Diener des טפחא sind immer שוכב und מרכא.

Zeile 8 ist defect; sie muß lauten: שופר עלוי ופעם יהיה מרכא ופעם יהיה מונח.

Zeile 20 sollte stehen: כגון אֶת אֶל עַל כָּל במקף אם תבה שהמשרת באות הראשונה ותבוא המרכא, ותכתב כתיבה אחת, כגון כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן.

Zeile 27 ist Tor. emet S. 11 zu vergleichen und wird dann die Note Nr. 30 überflüssig.

In vorletzter Zeile ist אם zu streichen.

S. 8, Z. 5 ist zu verbessern: ואם אחר הסלוק מלך, תהיה יציאתה כבד, ואם הודגש הסלוק אז יהיה רפה׃ והמדגיש עם דגש יהיה מְשַׁנֶּה הנעימה.

Zeile 14 ist zu lesen: אז נקראת כמו שהיא נשברה.

Zeile 28 hat wieder eine unnöthige Note. Der Text lautet aber ganz richtig: (תהלים כ"ה, א') לדוד אליך ה' ומפחא.

Letzte Zeile. Auch hier steht eine unnöthige, unrichtige Note. Es heißt וְרַע mit Schalscheleth, wie schon oben bemerkt wurde.

S. 9, Z. 22 ist zu lesen: כל טפחא שיש אחריה לגרמה אי אפשר שלא יהיה אחר הלגרמה סלוק.

In letzter Zeile muß es heißen: אחר פזר לגרמה או זרקא אחר לגרמה וכו'.

S. 10, Z. 4 steht שהטפחא und muß heißen שהיתיב. Ueberhaupt ist von hier an bis zum Schluß der Text völlig corrupt. Richtig lautet er:

לפי שהיתיב לא תהיה בג' הספרים דרך לו באמצע חצי הפסוק במחצית האחרון, כמו שתהיה הטפחא בפסוקים של כ"א ספרים כמו בראשית ברא אלהים את השמים, ולכך בארתי שהיתיב לא תמצאנה במחצית האחרון של פסוק· אבל יש כאן שנים מקומות שהיתיב במחצית האחרון של פסוק, והם איש עני ואביון ונכאה לבב למותת, ודרך רע ופי תהפכות שנאתי· אך הסלוק לא ימצא בתחלת הפסוקים של כ"א ספרים לפי שלא ישרתהו שם אלא משרת אחד· אבל בג' ספרים ישרתוהו משרתים פעמים עד חמשה ולכן בא הנה בראש פסוק, יביא זה לפי שאין בפסוק טעם אחר בלעדו·

Die darauf folgenden Beispiele sind nach den im T. E. S. 12 und 13 aufgestellten Maßoret zu berichtigen.

Aus diesen aufgestellten fehlerhaften Stellen wird Herr Polak selbst erkennen, daß ein ernstes Studium der Herausgabe alter Sprachwerke vorausgehen muß, wenn es dem Herausgeber wirklich um die Beförderung der Wissenschaft zu thun ist und diese nicht nur ein speculatives, verlockendes Aushängeschild sein soll. Dieses Schriftchen ist übrigens nur ein Bruchstück, der letzte Abschnitt des טעמי המקרא, der bekanntlich identisch mit dem הוריות הקורא ist; Mercerus ließ aber bei der Herausgabe des ט"ה den Abschnitt über die metrischen Accente weg, wahrscheinlich weil er in seiner Handschrift fehlte, und ergänzte erst später das Mangelhafte. Es wäre daher weit verdienstlicher gewesen, wenn Herr P. diesen losgerissenen Abschnitt dem Ganzen wieder angefügt und den טעמי המקרא vollständig edirt hätte. Sollte derselbe dies noch zu thun beabsichtigen, so rathen wir ihm, sich des in den Händen des Herrn S. Bär befindenden Exemplars zu bedienen, das derselbe corrigirt und mit erläuternden Noten versehen hat.

X.

Abbé Bargès' Reise nach Tlemcen.

von Dr. M. Kayserling.

Tlemcen, ancienne capitale du royaume de ce nom, sa typographie, son histoire, description de ces principaux monuments etc. Souvenirs d'un voyage par L'Abbé J. J. L. Bargès. Paris, Duprat, 1859. 8. (XVI, 479 und 6 Facsimile-Tafeln.)

Durch den kaum beendeten Krieg Spaniens mit Marocco hat der Norden Afrika's an Interesse gewonnen und sind die Städte Algier, Oran, Tanger und Tetuan mehr als je genannt. Dieses gesteigerte Interesse hat auch wohl den unseren Lesern nicht unbekannten Abbé Bargès veranlaßt, einen vollständigen Bericht über seine bereits vor zehn Jahren nach Tlemcen unternommene Reise über alles Erlebte, Gesehene und Erfahrene auszuarbeiten nnd sein Reisewerk der Oeffentlichkeit zu übergeben.

Mit Spannung sah man dem Erscheinen dieses Buches entgegen. Es ließ sich erwarten, daß ein Abbé, der noch dazu Professor der hebräischen Sprache an der Sorbonne ist, auch an den Juden der von ihm besuchten Stadt nicht vorübergehen würde, ohne sie zu beachten; man durfte hoffen, daß der gelehrte Bargès sich mit ihren Sitten und Gebräuchen, mit ihren Institutionen und Culturverhältnissen vertraut machen würde; man durfte mit einem Worte auf genaue und zuverlässige Berichte über die in Tlemcen so zahlreich ansässigen Juden rechnen, auf genauere und zuverlässigere Mittheilungen, als sie von unwissenden und unerfahrenen Reisenden bisher geliefert wurden.

In der That hat Abbé Bargès die Juden nicht unbeachtet gelassen und ihnen, wie er versichert, eine ganz besondere Aufmerksamkeit geschenkt, so daß sein Werk in einem gewissen Sinne Beachtung verdient und es sich immerhin der Mühe verlohnt, ihn einige Augenblicke auf seinen Wanderungen zu begleiten, wäre es auch nur, um den Werth oder Unwerth dieses neuen Reisewerkes ermessen zu können.

Wir machen mit unserem Reisenden in Oran, der ersten Stadt in Algerien, einen Augenblick Halt, nicht um zu erfahren, daß sich dort drei Synagogen und drei mit diesen verbundene Schulen befinden, daß die dortigen Juden streng nach dem Mosaischen Gesetze leben, ihren Sabbat durch die Ruhe von allen Arbeiten feiern und dreimal täglich ihr Gebet verrichten, daß Reinlichkeit, Frische

und Eleganz bei ihnen herrschen, und Glück und Freude sich auf ihren Gesichtern malen, — das sind Dinge, die Jedermann kennt und weiß. Wir wollen vielmehr gleich auf der ersten Station den Mann näher kennen lernen, dem wir Berichte über Tlemcen verdanken und erproben, wie er den nothwendigsten Erfordernissen, welche an einen Reisenden gestellt werden, Unparteilichkeit und Objectivität, Gnüge leistet.

Abbé Bargès ist als Professor des Hebräischen auch der hebräischen Sprache nicht ganz unkundig und war es ihm ein Leichtes, sich bei den Juden Eingang zu verschaffen. Er besucht ihre Synagogen, wohnt dem Unterrichte in ihren Schulen bei, fühlt sich geschmeichelt, daß die jüdischen Kinder ihn für einen französischen Rabbiner halten und mit einem Handkusse sich ihm nähern. Aus Dankbarkeit für diese, von den unschuldigen Kleinen bezeugte Ehre, bittet der Fromme Abbé „den Gott Abraham's, Isaac's und Jacob's den Sinn der verirrten Schaafe in Israel zu erleuchten;" aus Dankbarkeit für die Gefälligkeiten, welche zwei junge Israeliten, von denen der eine Kaufmann war, der andere dem Gelehrtenstande angehörte, während seines Aufenthaltes in ihrer Stadt ihm erwiesen, ängstigte er sie und ihre Glaubensgenossen. Eines Tages, so erzählt er (S. 18), sagte ich meinen jungen Israeliten, daß nach den Erklärungen, oder vielmehr Verläumdungen einiger neulich zum Christenthume bekehrten französischen Juden, die Gebete, welche in den Synagogen verrichtet werden, Verwünschungen gegen die Christen enthalten. Wenn diese Beschuldigung begründet ist, fügte ich hinzu, so müssen Sie gestehen, daß die Kinder Israels den Schutz nicht verdienen, welchen die französische Regierung mit solcher Großmuth ihnen gewährt.

Die jungen Israeliten zogen sich ganz bestürzt zurück und versprachen, ihm einen sichern Beweis des Gegentheils zu bringen. Sie schrieben ihm das auch in unseren Synagogen recitirte Königsgebet ab, welches in allen Synagogen Algeriens für die französische Regierung verrichtet wurde und welches Bargès als „seltenes Actenstück" und als „dem Bereiche der Geschichte verfallen" seinen Lesern zum Besten gibt.

Wir hören nun noch, daß die Oraner Juden „scharfsinnig, vorsichtig, thätig und fleißig, daß sie geschickt sind im Betrügen, kriechend, einschmeichelnd," „rampants, souples, dissimulés et adulateurs" — Doch unsere Brüder in Oran theilen, wie der

Herr Abbé meint, diese Fehler mit den Juden in Frankreich und in allen andern Staaten Europa's.

Sonst erfahren wir nichts über Oran, nichts von der Geschichte dieser Stadt, nichts von dem Edelmuth, mit welchem die aus Spanien dorthin vertriebenen Juden ihren Bedrückern begegneten, nicht, daß die Cansinos, die Sotorras und viele andere Judenfamilien Oran's sich und die Ihren lieber dem Tode weihten, als daß sie das spanische Heer den Muhamedanern verrathen hätten, nichts von der Stellung, welche die Juden in dieser Stadt einnehmen; wir wollen das Herrn Bargès zu gute halten und mit ihm nach Tlemcen aufbrechen.

Bald nach seiner Ankunft in diesem „Paradiese der Ewigkeit", wie die Stadt von einem arabischen Dichter genannt wird, verfolgt der Abbé seinen vorgesetzten Plan; er wollte nicht allein die Sitten und den Geist der Bewohner kennen lernen, sondern auch Bücher entdecken und „Inschriften ausfindig machen." Das Glück war ihm günstig. Er brachte in Erfahrung, daß ein dortiger Jude seltene und merkwürdige Manuscripte besäße. Diesen Juden mußte unser Reisender natürlich kennen lernen, so er nicht den Zweck seiner Reise verfehlen wollte, und entschloß sich daher, ihm einen Besuch abzustatten. „Ich fand ihn", so erzählt Bargès (S. 91), „mit seiner Familie in der Mitte des Hofraumes unter einer aus Palmen und Olivenzweigen geflochtenen Hütte. Der Jude feierte das Hüttenfest. Um mir die gewünschten Bücher zu zeigen, führte man mich in einen Saal, wo ein vollständig gedeckter Tisch die Gäste zu erwarten schien. Die Ordnung und Symmetrie, mit welcher die Speisen aufgetragen waren, und die Masse der Gerichte erregten mein Erstaunen. .... Sidi Samuel, so hieß der Hausherr, öffnete mir einen alten Schrank, aus welchem beiläufig gesagt, eine dicke Ratte hervorkam, die zum großen Schreck der Gäste ihren Weg über den Tisch nach dem Hofe nahm. Das erste Buch, welches mir gezeigt wurde, war ein großer Foliant, beinahe wie unser Dictionnair de Pontas, und enthielt „Scheouloth ou teschouboth", ein Buch, welches ich kannte, — Herr Bargès ist Professor der hebräischen Sprache — weil ich ein solches Exemplar als Maculatur in Paris habe verkaufen sehen; das zweite war ein Band, welches mehrere Tractate der Mischna umfaßte und das dritte in Cirseno gedruckte Werk führte „den Titel: ספר (סדר) תפלת ישרים. Er sah nun noch einzelne Gemaras, oder rabbinische Commentare über die heilige Schrift, aber kein einziges Manuscript.

Bargès hatte sich in seinen Erwartungen bitter getäuscht. Die schöne Aussicht, mit hebräischen Manuscripten reich beladen in die Heimat zurückzukehren, war ihm benommen; Sidi Samuel hatte ihm betheuerd, daß sich solche Schätze in Tlemcen nicht fänden; auf dem jüdischen Friedhofe gebe es aber eine Anzahl römischer Inschriften und der strebsame Reisende mußte nun folgenden Tages dort die weiteren Forschungen anstellen.

Kaum konnte er den Morgen erwarten; die ganze Nacht träumte er von kostbaren Entdeckungen, welche er auf dem Judenfriedhof sicher machen, von den römischen Inschriften, welche er zuerst dort finden würde.

Bargès, der nicht gewußt zu haben scheint, daß der gelehrte Hase diese Inschriften schon 1837 in dem Journal des Savants veröffentlicht hatte, begab sich in aller Frühe vor der glühenden Sonnenhitze nach dem im Norden der Stadt gelegenen Friedhof. Wiederum vergebliche Mühe! „Alle Steine waren stumm;" auch die römischen Inschriften waren verschwunden. Glücklicher Weise traf er einen Juden, durch dessen Hilfe er den Grabstein des ehrwürdigen Jehuda Sasportas herausfand:

זה קבר של החכם השלם כהר"ר יהודה ששפורט(ו)ש שנת
ב"מ"ב"ח"ר קברינו

Einer Einladung der freundlichen Juden zufolge begleitete ihn unser Reisende nach seiner Wohnung, hauptsächlich um das Judenquartier der Stadt kennen zu lernen. Bargès kann nicht Worte genug finden, um das Elend des Ghetto's zu schildern. Ein Labyrinth von Straßen und Gassen, in denen man weder Menschen noch Vieh begegnet, lange Gänge, welche man nur zur Erde gebückt durchschreiten kann, Häuser, welche jenen Räuberhöhlen gleichen, schmutzige Kinder, welche in den Straßenecken mit den Hunden spielen — das ist das Bild, das uns Herr Bargès von diesem Quartier entwirft, in welchem die Juden seit dem großen Gemetzel bei dem Tode Abou Abd-Allah's (1545) fast unaufhörlich der Bedrückung und Beschimpfung ausgesetzt waren.

Die Charakterschilderung, welche Bargès von den dortigen Juden, deren Zahl sich bei seiner Anwesenheit auf 1585 Personen, etwa ein Viertel der Gesammtbevölkerung, belief, werden mir meine Leser gern erlassen — sie sind nicht besser wie die Oran's: geschickte Speculanten, Kaufleute, welche von Betrug und Schleichhandel leben, und sich die Verachtung der Muselmanen gefallen lassen, so sie nur deren Geld einziehen können.

Der Herr Abbé theilt nun noch mit, daß er eines Sonnabends die Synagoge, genannt die des Rabbi Eullel ben Sidoun, besucht habe, um den damaligen Oberrabbiner von Tlemcen, Rabbi Mouschi el Scharkii kennen zu lernen, macht seine lächerlichen Bemerkungen über die Haltung und Stellung der Juden beim Gebete und war „Zeuge einer Ceremonie, welche ihn tief rührte und ihm einen Begriff beibrachte von der kindlichen Liebe der Juden zu ihren Erzeugern, und aus der Ehrerbietung, mit welcher sie den Greisen begegnen. Ehe sie die Synagoge verlassen, küssen die Kinder die Hände ihrer Väter und lassen die Alten vor sich herschreiten." Was man übrigens auch immer von den Juden rühmen mag, „es ist immer derselbe Geist, derselbe falsche Eifer, welcher dieses Volk beseelt, er ist es, welcher die Apostel gesteinigt, die Gerechten und Heiligen der Urkirche verfolgt hat; es hängt nicht von den Juden ab, daß sie nicht noch in unseren Tagen dieselben Verbrechen, dieselben Excesse begehen. So lange der Rabbinismus über sie herrschen wird, bleibt der Jude ein entwürdigtes und von allen andern Völkern verabscheutes Wesen." —

So ein Professor der hebräischen Sprache, im Jahre ein tausend acht hundert neun und funfzig, in der Hauptstadt der französischen Nation.

Wahrlich, der Abbé Bargès hat Recht: „das Buch ist der Mann."

Hebräische Gesänge. Metrisch nachgebildet von Dr. Moritz Rapoport. Leipzig, in Commission bei C. L. Fritzsche. 1860.

Der durch mehrere dichterische Versuche bekannte Herr Verfasser bietet hier in etwas ungeordneter Ordnung („Zionswehen", „Jeremias Klagelieder", „Sabbatgruß [Lecha Dodi]", „Schlußgesang [Anim Semiroth]", „Mosis Abschiedsgesang [Haasinu]", „das Hohelied"!) eine Blumenlese biblischer und synagogaler Poesien. Das Schriftchen hat bereits mehrere günstige Beurtheilungen erfahren, denen wir uns jedoch nicht unbedingt anschließen können. Als die erste Anforderung, die man an eine Uebersetzung zu stellen berechtigt ist, ist das Verlangen zu bezeichnen, daß der Uebersetzer in den Geist des Stoffes, den er uns verdollmetschen will, eingedrungen, daß er sich gewissermaßen für seinen Gegenstand begeistert habe, denn nur so ermöglicht sich ihm ein klares Verständniß des Orginals, wie eine treue Darstellung desselben. Außerdem muß er beide

Sprachen vollkommen in seiner Gewalt haben, ohne ihnen Gewalt anzuthun. Diesen Anforderungen wird der Verfasser nicht durchweg gerecht. Er ist in seinen Stoff eingedrungen, das Verständniß des Originals tritt auch meist klar hervor, aber wir bleiben kalt bei der Lectüre, wir werden zu sehr daran erinnert, daß hier eine Uebersetzung vorliegt, wir vermissen, um es gerade herauszusagen, den dichterischen Genius, der uns aus den Elegien eines Jeremias, aus dem Liede der Lieder, anweht und hinreißt. Man sieht dem Büchlein zu sehr die Mühe an, die es dem Verfasser gekostet, es macht auch daher mehr den Eindruck des Erkünstelten als der Kunst. Es herrscht keine rechte Einheit in der Uebersetzung und häufige Flickwörter (ach! o! fürwahr!), ungerechtfertigte Wortbildungen (reizumweht, glückumlaubt, Fluthgebraus), Verstöße gegen die Metrik und Schwerfälligkeit des Reimes stören zuweilen den Eindruck, den die sonstige prunklose Darstellung und edle Sprache des Verfassers hervorbringt.

So Seite 10 (Echa 2, 2.):

Rufst Nachbaren rings sowie zum Fest heran,
Am Rachetag, ach keiner blieb — entrann.

S. 47:

Der edle Rauch dem Heiligthum entrungen.

S. 99 (Hoheslied 4, 16.):

O Nord o Süd durchströmet die Lüfte,
Durchweht den Garten, streut aus Düfte,
In Garten komm mein Freund, der süße,
Ihn lab' die Frucht, er sie genieße.

oder:

Waffenburg, wonnig von Schildern umflossen,
Auf Bergen und in Thalen.

Als ungerechtfertigt müssen wir es betrachten, wenn תתן להם מגינת לב wiedergegeben wird durch: „Zerrütte sie im Geiste schwer", da das Hapaxlegom. מגינה syn.: יגון „Kummer, Schmerz", aber nicht Geisteszerrüttung bezeichnet. Als Curiosum betrachten wir den Vers:

„Das Zuckerrohr in Deiner Wälder Grund gedieh",

womit die Worte הלא ביערת הדבש יעריך wiedergegeben sein sollen.

Der Herr Verfasser wird uns diese Ausstellungen verzeihen. Die Mängel, die wir hier gerügt, sind derart, daß der Verfasser durch Sorgfalt und Studium leicht dieselben beseitigen kann, und wir hegen die Erwartung, künftigen poetischen Gaben des Verfassers unsern Beifall rückhaltlos aussprechen zu können. — Die Ausstattung des Buches ist empfehlend. 18.

Biblische Gedichte von Jakob Freund. Breslau, Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch). 1860. 86 Seiten.

Der Verfasser geht von der Ansicht aus, daß die Freude, welche Kinder an Gedichten haben, namentlich wenn der darin behandelte Gegenstand ihnen nicht fern liegt, sich zum Vortheil des Unterrichts anwenden läßt. Dies soll namentlich vom biblischen Unterricht gelten, und die hierbei gemachten Erfahrungen, nebst dem Wunsche, die Gedichte ohne Zeitverlust an Unterrichtsstunden den Kindern zugänglich zu machen, bestimmten ihn zur Herausgabe dieses Büchleins; „das sich überdies zu Prämien für jüdische Schulen besonders eignen dürfte".

Wir können dem Verfasser in dem Obengesagten nur beipflichten und erachten das Büchlein empfehlenswerther, als der Verfasser außer der leichten und gefälligen Versification, die besonders das Memoriren erleichtern dürfte, es recht verstanden hat, diejenigen Persönlichkeiten und Momente aus der biblischen Geschichte hervorzuheben, die das Interesse der Kinder am meisten fesseln. Zudem hat er gerade den Ton des Kinderfreundes getroffen, seine Darstellung ist einfach, ohne in das Platte und Triviale zu verfallen, und nicht selten weiß er den der ganzen Erzählung zu Grunde liegenden Gedanken in kurzen Worten in diese einzuflechten. Daß der Verfasser manchmal zu sehr nach der Schablone anderer, bekannter Gedichte gearbeitet, wollen wir ihm, in Rücksicht darauf, daß sein Buch für Kinder berechnet ist, gern nachsehen. Als besonders gelungen heben wir hervor: der Thurmbau zu Babel (S. 3), die Opferung Isaak's (S. 17), Joseph's Bruderherz (S. 22), Gideon, Eli (S. 57) und die Krone des ganzen Buches: „Jeremijahu (S. 80). Es wäre sehr erfreulich, wenn sich das Büchlein einer recht zahlreichen Theilnahme zu erfreuen hätte. Das Aeußere ist elegant. 18.

Notizen.

Herr Albert Cohn, der, wo es sich um Wohl und Weh auch der entferntesten Glaubensgenossen handelt, mit der größten Opferbereitwilligkeit Hülfe zu bringen bestrebt ist, hat, sowie er in früheren Jahren trotz seiner angegriffenen Gesundheit mehrmals Reisen nach Jerusalem unternommen und für die Juden des Orients Großes und Heilsames ins Werk gesetzt, auch den Leiden der unter dem Ma-

roccanischem Joche lebenden Juden abzuhelfen, sich zum Ziele gemacht und verließ Anfangs Mai mit seiner treuen Lebensgefährtin Paris, um durch Spanien sich nach Marocco zu begeben. Er wählte zumeist diesen Weg, weil der spanische Premierminister Marschall O'Donnel, der Eroberer Tangers, ihm durch seine beim Kaiser von Marocco mächtige Fürsprache nützlich werden konnte; und daß O'Donnel sie nicht verweigern werde, ließ dessen humanes Verfahren bei der Einnahme Tangers gegen die halbverhungerten und von der abziehenden einheimischen Soldateska ausgeplünderten Juden, mit Recht vermuthen: der humane Eroberer hatte nämlich sogleich den Bedrängten reichlich Nahrungsmittel zukommen lassen und hatte sie unter seinen wirksamen Schutz genommen. Herr A. Cohn berichtet in einem aus Sevilla, 15. Juni, an den Herausgeber des Univers Israélite Herrn S. Bloch gerichteten Schreiben über den bisherigen Erfolg seiner Reise; und wir geben hier diesen interessanten Bericht wieder [1].

„Durch den diesen Abend eintretenden Sabbat hier zurückgehalten, benutze ich diesen Augenblick, um Ihnen die Resultate mitzutheilen, die ich mit Gottes Hülfe das Glück hatte, für unsere unglücklichen Brüder zu Tetuan zu erzielen.

Nachdem ich dem Marschall O'Donnel das Schreiben, in welchem das Central-Consistorium (zu Paris) ihm seinen Dank für die sehr menschenfreundliche Weise, mit der er unsere Brüder behandelte, übergeben hatte, nahm dieser Staatsmann mich und Herrn Weißweiller, dessen thätige Beihülfe mir allenthalben sehr nützlich war, sehr freundlich und herzlich auf. Er hat mir versprochen, „sehr ernste Instructionen dem zu Tetuan commandirenden General Rios zu geben, daß er, sobald die nach dem Friedensvertrage eingegangenen Bedingungen erfüllt sein werden, der maroccanischen Regierung die Israeliten warm empfehle; er würde auch dieses zu einem Artikel der Bedingungen des Vertrages gemacht haben, allein das Völkerrecht gestattet es nicht, da die Juden zu Tetuan maroccanische Unterthanen sind." Doch werden der Gesandte, den Spanien eben nach Fez und Tanger sandte, und mit welchem der Minister der auswärtigen Angelegenheiten mich sogleich persönlich bekannt macht, so wie die Consuln der verschiedenen Städte, Hüter der Maßregeln sein. Auch bin ich noch überdieß von Seiten der Regierung wie von dem judenfreundlichen General Prim mit Briefen an den General Rios

1) Vgl. Univ. Israël. Juillet p. 609.

versehen worden, und man hat mich ersucht instructionsmäßig einen Bericht abzustatten und Vorschläge zu machen.

Allen Männern, Frauen, Kindern werden Reisepässe ausgestellt werden, um sich wohin sie immer wollen, zu begeben, auch nach den Städten Spaniens in Europa wie in Afrika, und sie werden daselbst in ihren Wohnungen leben und beten können wie sie wollen; ein öffentlicher Cultus würde jedoch erst durch eine legislative Maßregel können gestattet werden, so nämlich eine solche von den Municipalitäten, in denen sich unsere Brüder werden niedergelassen haben, verlangt würde. Nachdem, was ich wahrgenommen, ist dieses eine in baldiger Zeit sich erledigende Angelegenheit: nach Einigen in zwei, nach Andern in fünf Jahren. So die Meinung der einflußreichsten Männer des Landes. Grabhöfe werden ihnen auf ihr Verlangen gestattet werden. Ich habe auch wahrgenommen, daß die Aufnahme noch leichter gestattet würde, wenn nicht die Engländer und der Protestantismus mit seiner Proselytenmacherei da wären. „Veranlassen Sie den Kaiser von Marocco, daß er einen jüdischen Geschäftsträger zu Madrid ernennen, sagte mir lächelnd der Marschall O'Donnel, und er wird können sowie der englische Gesandte ein Betzimmer errichten, wohin Jedermann ginge, wir werden nicht den mindesten Unterschied machen".

Ich habe mich aber auch mit obigen Maßregeln noch nicht befriedigt gefunden. Kräftig von unserm Gesandten unterstützt, an den ich einen Brief von Herrn v. Thouvenel hatte, sowie von dem englischen Gesandten Herrn Edwards, der mir ein warmes Schreiben an Sir Drumond Tray mitgab, hoffe ich durch die drei Geschäftsträger von Frankreich, England und Spanien eine Art Schutzkörper für alle Juden Maroccos zu bilden; sie werden zuerst officiös und später officiell die Vermittler für unsere Brüder werden, so wie es allmälig in der Türkei stattfand.

Doch ich muß nach meinem Bestimmungsorte eilen, um mit eigenen Augen zu sehen; denn sind auch die Berichte aus Tanger besser, so sind sie aus Tetuan sehr traurig. — Vielleicht wird auch Folgendes für Sie von Interesse sein. Als ich am Sabbat den General Prim sprach, sagte ich ihm, daß ich den Abend vorher Kiddusch gemacht habe; vielleicht seit vielen Jahrhunderten der erste Israelit in dieser Stadt. Die Erzählung von der Feier des vergangenen Jom Kippur (in Madrid) ist erfunden; nichts fand statt. Wohl läßt aber das Haus Gomez Mazzot auf Pesach kommen".

Herr Joseph Wertheimer in Wien hat den Franz-Joseph-Orden erhalten. Diese bisher Juden nur selten zu Theil gewordene Auszeichnung galt diesesmal ausschließlich dem Verdienste, und gereicht sowohl der Seite von der sie gespendet, wie der Seite von der sie empfangen wurde, zu wahrhafter Ehre. Herr J. Wertheimer ist, wie der „Fortschritt" vom 18. Juni berichtet, „der Schöpfer der Kinderbewahr-Anstalten in Oesterreich; durch Reisen nach England hatte er Gelegenheit, diese Asyle genau kennen zu lernen und es beschäftigte ihn unaufhörlich der Gedanke, ähnliche Anstalten in seinem Vaterlande zu errichten. Er übersetzte daher auch im J. 1824 Wilderspuis' Schrift „On enfants schools". — Gewählt im J. 1835 zum Mitgliede des israel. Cultusvorstandes zu Wien vertrat er stets mit warmen Eifer die Interessen des Glaubens und der Gemeinde. Seinem Einflusse verdankt der Wiener jüdische Verein für Kunst und Gewerbe sein Entstehen. Ueberhaupt hat Wien keine mildthätige oder gemeinnützige Anstalt, sei es jüdische oder christliche, ins Leben treten sehen, die nicht in Wertheimer eine kräftige Stütze gefunden. — Seine literarische Thätigkeit zeigt von Fleiß, Wissen und Geschmack. Seine treffliche Schrift „Die Juden in Oesterreich" fand allgemeine Anerkennung. Das von ihm seit mehreren Jahren redigirte „Jahrbuch für Israeliten" ist mit trefflichen von ihm verfaßten Aufsätzen bereichert, und hat diesen zumeist seine weite Verbreitung zu verdanken. Auch wurde dem Herausgeber die große goldene Ehrenmedaille für Kunst und Wissenschaften hierfür zu Theil. Der Franz-Joseph-Orden ist die würdige Belohnung der Bürgertugenden und der literarischen Verdienste des Herrn Wertheimer."

Berichtigung.

Im Junihefte dieser Monatsschrift (S. 208) wurde von mir die Identität des Johannes Grammatikus mit Johannes Philoponus in Abrede gestellt. Nach näherem Eingehen jedoch ist mir klar geworden, daß sowohl Maimonides als auch die Scholastiker den Philoponus im Auge haben. Daß d durch an dem, was eigentlich zu erhärten war, sich nichts ändere, wird der vergleichende Leser leicht selbst sehen. Zugleich bemerke ich, daß Thomas auch den Commentator Simplicius citirt, daß derselbe aber auch notorisch zu den ersten griechischen Philosophen gehört, den die Perser und durch ihre Vermittelung wohl auch die Araber kennen lernten. Joël.

Die Juden in Oppenheim.

Ein Beitrag zur Geschichte der Juden am Rhein

von Dr. M. Kayserling.

Wie das Rheinland vor allen übrigen Theilen des deutschen Reichs von jeher die meiste Bedeutung hatte, so bildeten sich auch dort die größten, reichsten und blühendsten Judengemeinden. Hier, wo der Hauptverkehr, die größte Cultur, der meiste Wohlstand waren, wo der Rhein selbst die älteste Handelsstraße bildete, siedelten sich die Juden auch am liebsten an. Mainz, Worms, Speier, Cöln bis hinauf nach Straßburg nahmen früh die jüdischen Handelsleute in ihren Mauern auf und sie haben gewiß nicht den wenigsten Antheil daran, daß die genannten Städte das ganze Mittelalter hindurch eine solche Höhe in mercantilischer Beziehung behaupteten.

Diesen „heiligen Städten" reiht sich das kleine Oppenheim an, welches, wenn auch jetzt von minderer Bedeutung, für die Geschichte der Juden dieser Gegend wohl der Beachtung werth ist. Wie mancher Jude hat nicht durch seinen von hier entlehnten Namen die alte Reichsstadt der Welt bekannt gemacht! Es muß daher die Veröffentlichung [1]) der auf Oppenheim bezüglichen Urkunden um so willkommener sein, als diese auch über die Lage der dortigen Juden Aufschluß geben und einen nicht unwesentlichen Beitrag zur allgemeinen Geschichte der Juden am Rhein liefern.

Den ersten sichern Nachweis von dem Aufenthalte der Juden in Oppenheim erhalten wir um Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, seit dieser Zeit sind sie bis auf den heutigen Tag aus

1) Franck, Oppenheim am Rhein (Darmstadt 1859), Urkundenbuch S. 229 — 560. Die Urkunden befinden sich handschriftlich im Staatsarchiv zu Darmstadt.

diesem für Handel und Verkehr vortheilhaft gelegenen Orte kaum gewichen. Ihre Lage war bei weitem günstiger als in einzelnen episcopalen Nachbarstädten, woselbst die Bekenner des jüdischen Glaubens als Eigenthum der Bischöfe nicht gern gesehen wurden und von Zeit zu Zeit der rohen Gewalt des Volkes weichen mußten. Sie standen hier unter dem unmittelbaren Schutze der Burgmannen; ihnen zahlten sie die Steuern, ihnen allein mußten sie „ußrichten", wie es in den Urkunden heißt, und daß sie so vielen Burgmannen „ußzurichten" hatten, war von großem Vortheile für sie, weil in den Zeiten der Volksgährung und Zusammenrottung, wie in den Jahren 1280 und 1298, sie sich des Schutzes und Beistandes ihrer Burgmannen versichert halten konnten und durch dieses Verhältniß auch die Mainzer Erzbischöfe, welche im vierzehnten Jahrhundert Pfandschaftsrecht über Oppenheim übten, abgehalten wurden, mit ihnen wie mit ihrem Eigenthum zu verfahren [2]).

Auf Ansuchen der Burgmannen von Oppenheim bestätigte König **Ruprecht** die Freiheiten und Gnaden der Juden dieser Stadt am 4. September 1400, wenige Tage nach seinem Regierungsantritte, auf drei Jahre; „binnen dieser Zeit sollte sie Niemand beirren und zur Verzichtleistung auf Schuldbriefe und Pfandschaften zwingen, das Hofgericht sollte alle Kläger wider sie an den Schultheiß und das Gericht zu Oppenheim weisen" [3]).

Während der kurzen Regierung dieses von dem jüdischen Chronisten [4]) mit vollem Rechte gepriesenen Königs leuchtete den Juden Deutschlands die Sonne des Glücks so schön, wie es in der damaligen Zeit kaum zu erwarten stand. Zehn Jahre vergingen, ohne daß sie im Allgemeinen in ihrer Ruhe wären

---

2) 1313 gibt Erzbischof Peter v. Mainz dem Rathe der Stadt Oppenheim auf, die Juden vor Beleidigungen zu schützen und 1321 verspricht Erzbischof Mathias: „libertates et gratias quascumque a divis imperatoribus... datas, factas et confirmatas, quod ad Christianos et Judeos, gratas, ratas et firmas tenebimus... (Urk.-Buch 283, 289). Nach einem Begnadigungsschreiben Kaiser Karl IV. fand um 1353 ein Judengemetzel in Oppenheim Statt; damals befand sich die Stadt noch in Pfandschaft des Erzbischofs, aus welcher sie erst am 18. December 1353 entlassen wurde.

3) *Chmel*, Regesta Ruperti Regis Romanorum (Frankfurt 1834), Seite 1.

4) **David Gans**, Zemach David (ed. Offenbach) 51: רופרטוס היה מלך חסיד עניו וירא אלקים... היה איש חכם ונבון עניו וירא אלקים אוהב משפט חונן דלים.

gestört worden, sobald sie nur ihren Geldverpflichtungen gegen den in steter Geldklemme sich befindenden Ruprecht nachkamen. Mit Bereitwilligkeit gab er ihnen Freibriefe, bestätigte ihre Privilegien und räumte den Städten seiner Herrschaft das Recht ein, nach Belieben „Juden zu den alten aufzunehmen und zu beschirmen". Wie häufig, behielt sich Ruprecht auch hier den güldnen Opferpfennig vor, und es ist immerhin eine eigenthümliche und wenig beachtete Erscheinung, daß er Juden selbst die Erhebung desselben übertrug und sie zu Steuereinnehmern verwandte. So häufig auch die Könige der spanischen Reiche Juden mit der Almoxarifenwürde bekleideten und Juden bestellten, von Christen und Glaubensgenossen Steuern und Gefälle zu erheben[5]), so gehören doch derartige Beweise von persönlichem Vertrauen in der Geschichte der Juden in Deutschland zu den Seltenheiten und verdienen schon deshalb einer besonderen Beachtung.

Einer dieser königlichen Vertrauensmänner war der Jude Isaac aus Oppenheim.

Er und der Jude Elias (Elyon) aus Weinheim (Winheim) waren am 17. August 1402 und wiederholt am 25. Januar 1403, von Ruprecht beauftragt, „den güldnen Opferpfennig und die halbe Judensteuer im ganzen Reich zu erheben"; zugleich gab er ihnen Vollmacht, „was gebrechen oder frevels vnter den Juden oder vnter Christen vnd Juden mit einander bißher gescheen ist oder ferbas gescheen wirdet, darumb vns als einem Romischen Kunige billich besserunge gescheen sol, das sie das alles auch von vnsern wegen sollen vnd mögen fürdern. vnd tedinge darombe off nemen von vnsern wegen vnd an vnser stat . . . wir wollen vnd setzen auch von Romischer Kuniglicher mechte, ob das wer, das etliche Juden oder Judynnen weren, einer oder mere, die den güldnen Pfennig nit geben vnd sich dawider setzen wolten, das dan die andern Juden alle, die in denselben Frithoff (Schutzbezirk) gebohren, mit denselben alle kein gemeinschafft haben sollen, in allen sachen als Jüdische recht

5) Vgl. auch meine Geschichte der Juden in Spanien und Portugal. (Berlin, Springer) 1, 57 ff. 117 ff. Daß der an letzter Stelle genannte D. Mair mit dem im – mir erst nach Beendigung des Drucks zu Gesicht gekommenen — Maihefte dieser Monatsschrift (S. 1831 erwähnten identisch ist, dürfte keines weitern Beweises bedürfen.

ist, vnd welicher des nit dete, der sol in vnser vnd des heil. Richs swere vngnade verfallen sin"[6]).

Wie lange die Wirksamkeit dieser beiden Steuereinnehmer währte, erfahren wir nicht. Isaac verschwindet mit dem Ende des Jahres 1403, und „den Hof und Gesesse zu Winheim, den Elias der Jude gehabt hat", schenkte der König seinem Protonotar Johann von Winheim, „doch mit behältnisse was wir vnd vnser erben, Pfalzgrafen by Rine, Wyns vnd Fruchte zu Winheim haben, das man vns die allzyt in den obgenanten hoff füren vnd darinnen behalten solle, vnd das auch wir vnd die obgenanten vnser erben allzyt, so wir gen Winheim komen, vnser Herberge in den obgenanten hofe haben sollen"[7]).

Mehrere Jahre fungirte als Steuereinnehmer der Jude Meyer von Cronenberg, welcher am 17. December 1404 den Auftrag erhielt, bis auf Widerruf die sämmtlichen halben Judensteuern und den güldnen Opferpfennig von allen Juden des Reichs zu erheben[8]).

---

6) Chmel, l. c. 81, vergl. „die Juden in Dortmund" (Märzheft, S. 87 f.), wo Z. 22 zu lesen ist, statt „weil die Juden ꝛc.", weil sie die Kühnheit hatten, den Juden Elyon ꝛc.".

Den jährlichen güldnen Opferpfennig von den Juden zu Dorpmünde (Dortmund) und Hamme verschrieb Ruprecht am 20. August 1408 seiner Schwester Anna, Herzogin von Baiern und vom Berge, Gräfin von Ravensberg, auf ihre Lebtage.

Wie die Juden in Dortmund, wurde auch der Jude Süßlin aus Würzburg von Ruprecht in den Bann gethan. Er befahl (Chmel, l. c. 137) den Juden des Reichs, den Juden Süßlin aus ihrer Gemeinschaft („ez sy husen, hofen, essen, trincken, reden, gen vnd sten") auszuschließen, da Er denselben in einem Brief an die Frankfurter Juden u. a. Dat. Heidelberg feria VI ante festum Nat. 1406 aufgefordert hatte, den Bischof Johann von Würzburg, welcher ihn zu Gericht geladen und rechtlich verurtheilt hatte, dem er aber nicht Folge geleistet, sondern noch dazu übel von ihm geschrieben hatte, binnen vier Wochen Genugthuung zu geben, was aber nach acht Wochen auch noch nicht geschehen wäre. Die Juden Wölflin und Seligmann, welche mit dem gebannten Süßlin Gemeinschaft gehalten, wurden zur Strafe gezogen. Erst durch königlichen Brief vom 28. Juni 1407 (Chmel, 143) wurde Süßlin aus dem Banne befreit.

7) Chmel, l. c. 85.

8) Ibid. 115, 129, 138, 149, 165, 171; noch am 22. Februar 1409 befiehlt Ruprecht den Juden zu Nürnberg, den güldnen Opferpfennig dem Meyer, Juden von Cronenberg, zu entrichten.

König Ruprecht starb in Oppenheim am 18. Mai 1410 und sein Sohn Ludwig, der Bärtige, übernahm als Kurfürst von der Pfalz die Herrschaft über unsere Stadt. Die Lage der Juden blieb dieselbe. Der Rath hielt das Recht, Juden halten zu dürfen, sehr hoch; waren sie es ja, welche vor wie nach den 27 Burgmannen „ußrichteten!"

Wurden die Juden gedinget, wie eine Verordnung im Stadtbuch lautet, und ihnen „bestentnußbrieffe" von der Stadt ertheilt, so gaben sie „den zweyn Burgermeistern jeglichen eyn gulden und dem schryber, alß manigs jare irgedingts wert, alß manchen gulden. Und bannt sie mitt unsern herrn den hertzogen überkommen, daß der yn auch briff gibt, VI jare und geben inne die VI jare alle jare LX gulden, der statt wurt nutzt, wan der Burgkleut woll XXVII sindt uff sie bewyset mit iren burgkleben"[9].

Der Kurfürst hatte daher alle Ursache hier von seinen sehr christlichen Grundsätzen gegen die Juden abzuweichen, die anderwärts in der Pfalz galten.

Ehe wir den weiteren Verlauf der Geschichte verfolgen, wollen wir einen Augenblick bei der Eidesformel verweilen, welche das Oppenheimer Stadtbuch für die Juden vorschreibt und folgendermaßen lautet:

„Wie du bie geschuldigt bist, und ein unschuld gebotten hast, des biste unschuldig, so dir gott helf, der da geschaffen hatt hiemel und erd, wasser und lufft, dale und berg, regen und dufft, laub und graß und alles was je war und immer ist.

Und obdu heran schuldig seyst, das du dann immer behaltest die Ee, die unser herr gab Moysen inn der steynern tafeln uff dem berg Synay und das dich ankume der fluch, den Gott verhengte über die kinder von Israbel, da sie gingen uß sinen gebotten.

Und obdu heran nit rechten habest, das daz dan an dir gerochen werd, daß mardacheys gerochen ward an haman und an synen zehen sonen, die alle erhangen wurden und das dir gescheen, alß Datan und Abiron, die vielen im abgrund der Höllen.

9) Oppenh. Stadtbuch, fol. 30. Sonderbar ist die Bemerkung: „Die statt verzeret durch der Juden willen gen Constantzie zu ryden mer dann LXX lb. zu hauff mit dem Rat tage".

Und obdu heran nit war habest, da du und din geschlecht nimmer teyl gewinnen müssen mit den gerechten Abraham, Isaac und Jacob und daß dann aller dyner sinde nimmer vergessen werd.

Und obdu heran nit war habest, das dir nimmer gnad werd by dem großen Adonay mit syner gewaltigen gottheyt.

Und obdu hie geverlich schwerest, daß dann über dich komm das grymm urteyl, das über die kame, die iren bruder Joseph den gerechten verkaufften und dich ankomme die muselsuchte und die plage, die unser herrgott verhengette über König Pharaonem ünd syn volk von Egypten. Und das dyn grieß nimmer kum zu andern grieß in den raien Abrahams.

Und won du heran nit war habest, das dan du und alle dyn geschlecht mussen verwiedenen und verweysenen und daß du dann an alle barmhertzigkeit verflucht und verworffen werdest mit lyb und mit sele zu der ewigen hellischen pyn immer ewiglichen on ende. Jud oder Judin sprich amen" [1])

Im Vergleich zu anderen Eidesformeln erscheint diese immer noch gelinde; wir hören nicht die entsetzlichen Flüche, nicht die beleidigenden Anreden, nicht die fürchterlichen Formen. Auch die Umständlichkeit der religiösen Formalitäten fielen fort; der zu schwörende Jude sollte die fünf Bücher Moses, „das die juden in irer sprach nennen die Thorach", vor sich haben „und daryn soll dann der jude legen sin rechte Handt biß an die zist. Und man soll yme den eyd staben innmassen vorgeschrieben stet, auch ob eyn jude sin eygen buch darbracht und das nit daß recht schuldig were, so mag man yn heyssen den anfang des dritten und fünfften buchs lesen oder welches man wil. Aß man dan die jungen kinderichen inn der schul versuchet, so man sie inn der ersten zeylen, am ende, oder an der mitte ongeverlich nach der buchstaben fraget, anttwort dan der jude recht, daß entpfindet man in den geschrieben namen".

Mehrere Urkunden, welche theils vom Kaiser selbst, theils vom Kurfürst ausgingen, zeigen deutlich, wie viel dem Regenten daran lag, die Juden in Oppenheim zu fesseln.

Im Jahre 1414, zwei Jahre, nachdem ein Oppenheimer Jude geviertheilt worden, erließ Kaiser Siegesmund einen

1) Stadtbuch, fol. 134 (bei Franck, 221). Die Abfassungszeit des Eides fällt spätestens um Mitte des 15. Jahrhunderts.

Brief[2]), worin er bekennt und thut kund offenbar, „wann uns fürbracht ist, und wir auch sunderlich underwiset sin, das unser und des richs burgmannen zu Oppenheim etlicher irer herlicher gülte uff den Juden doselbs wonhaftig von unsern vorfahren römischen keysern und kunigen verwiset und verschaffet sind und das auch ire burgleben, davon sy uns und dem riche warten und dienen, uff solich gülte also ußgesetzet sind, wo sy solich ire jerliche gülte von den vorgenannt juden nicht hatten, das sy uns und dem riche von irer burgleben wegen nicht gewarten, noch gedienen möchten, wann wir nu nicht meynen, daß soliche burgleben vergentlich werden, darumb angesehen der vorgen: unser vorfaren verwissung und auch gütlich betrachtet der vorgen: burglüte getrue nutze und willige dienste, haben wir in mit wolbedachtem mute, gutem rate und rechtem wissen, die besunder gnade getan und tun in die in craft dieß briefs und römischer kuniglicher machtvollenkommenheit, das wir die vorgen: juden und auch judinn daselbst fürbas mere nicht schatzen oder steuren, noch in einicherley beschwörunge by unsern zyten tun wollen durch uns, unßern ampfuß oder ander in kein wise vn allgeverde. Doch ußgenommen das sy ire gulden oppfferpfennige richten und geben sollen, als gewonlich und herkome ist".

Ein Versuch, welchen im Jahre 1422 Hans Candengießer und Henn Drach machten, die Juden in Oppenheim zu erschlagen, scheiterte an dem Schutze des Raths. Eine außerordentliche Besteurung, besonders die Erhebung des dritten Pfennigs, veranlaßte die Oppenheimer Juden sich an Pfalzgraf Ludwig mit Beschwerden zu wenden; sie mögen ihm erklärt haben, daß sie ihren Verpflichtungen gegen den Burgmannen nicht ferner nachkommen könnten, so daß Pfalzgraf Ludwig einzuschreiten gezwungen war und 1423 „dem Schultheissen vnd dem Rade der Stadt verhenget vnd geheißet hat, Juden vnd Judynnen zu Oppenheim zu wonen lassen, sie zu schuren vnd zu schirme, vnd ine auch zum rechten beholffen zu finde ... vnd auch also, das vns vnd vnsern erben pfaltzgraven by Rine, die obgenant juden, die dann zu Oppenheim siczent, eyns iglichen jars uff sand Martinstag Sechczig Gulden geben sollent[3]), alslange sie zu Oppenheim wonent, in solicher beschirmung, die

2) Urkundenbuch, 412.
3) Vgl. die Mittheilung aus dem Stadtbuch.



wir in eyn benante zyt verschrieben haben, vnd wand auch der allerdurchluchtigste furste vnd herre her Sygmond Romischer kunig ... den vorgeschriebenen Burgmannen zu Oppenheim von Romischer kuniglicher machtvollenkommenheit, mit siner kuniglichen majestet besiegelten Briefe, die besunder gnade getan hat, das er die Juden und Judynnen zu Oppenheim wonhafftig, mit schaczen oder Sturen, nach inn eynicherley beswerunge by sinen geczyten tun welle, durch sich selbs, sine Amptlude oder andern, in keyne wise, ane alle generde, ußgenommen daß sy yre gulden Oppfferpfennige richten vnd geben sollen, vnd wir doch vernommen haben, wie sie daruber vnderstanden sie gescheczet zu werden, vmb den dritten pfennig, aller yrn gutern, von dem hochgebornen hern Bernhard Marggrauen zu Baden in geheisse vnd entpfelnusse, des obgenanten vnsers gnedigen herren des Romischen konigs. Darumb vns die selben Juden vnd Judynne zu Oppenheim demuticlichen angeruffen vnd gebetten hant, sie daruff gnediclich zu beschirmen. Das haben wir angesehen vnd betrachtet, wo die Juden zu Oppenheim, also geschaczet vnd bedrauget worden, das sy dan fürbas, die obgeschriben Burglehens gülte mit ußgerichten kunden, vnd des darumb dem heiligen riche vnd vns etwie vil Burgmanne abgende werden, vnd wand wir auch sunderlichen wol getruwen, das des obgenanten vnsers gnedigen herren des Romischen konigs meynunge mit sy, die vorgeschrieben Juden vnd Judynne zu Oppenheim widder sy selbs majestad besiegelte briefe, also zu betraugen, mit eynicherley schaczungen vnd beswernuße, her vmb so versprechen vnd gereden wir vor vns vnd vnsern erben pfaltzgrauen by Rine in krafft dieses brieffes, das wir... nach allem vnserm besten vermögen davor sin, das die vorgeschriben Juden vnd Judynne zu Oppenheim solicher anmutunge vnd furderunge des dritten pfenniges zu geben vnd zu beczalen erlassen werden, vnd das auch sie vnd burgmanne vnd bürger zu Oppenheim, die yn darwidder beraden vnd beholffen sin, darumb vnbekundet verbliben, czu gleicher wise vnd in aller der massen, als ob das vnsere eygene sachen wern, vnd vns selber anginge, aun alle generde, vnd wenn die zyt yrer schirmunge, die wir yne leste verschriben haben, vßgende wirdet, das ist uff sand Martinstag, In dem Jarn, so man zelet nach Ch. Geburt vierczehenhundert vnd sieben vnd zwanzig Jarn, begerten sie

dann aber beschirmunge, in derselben massen, Sechs Jar nehst darnach, die solten wir Jne alsdann auch gnediglich geben vnd verschriben in der maße als fur; vngeuerlich, doch also, das wir nach ußgange derselben Sechs Jar sie fürbas zu schirmen nit verbunden sie wollen, weres auch das hinfur in den zyten als dann die Juden vnd Judynne in vnser schirmunge zu Oppenheim erenhafftig sind, vnd den Burgmannen daselbs Jre Burglehen richtent, eynicherley Sture oder schaczungen an sie gefordert werde, von eynem Romischen keyser oder kunige oder von yemand anders, da sollen und wollen wir vnd vnser erben pfaltzgrafen by Rine, nach allem vnsern besten vermogen vor sie, das die obgenanten Juden vnd Judynnen, des erlassen werden, zu gleicher wise vnd in aller der masse, als ob vns des selber anginge, vnd vnser eigen sache wern ane alle generde, auch als die obgenanten Juden vnd Judynnen geclaget hant, wie das sie von vnsern Burgern vnd Armenluten mit geistlichem gerichte geladen vnd vmbgetrieben werden, umb sachen, die doch werntlich sin, herumb so empfelhen vnd gebieten wir allen vnd iglichen vnsern Amptluden, Dienern, Burgern, undertanen vnd Armenluten, das Jr deheinne eynche Juden oder Judynne zu Oppenheim alslange sie in vnser beschirmunge daselbs sint, mit deheynerley geistlichem gericht, vmb sachen, die mit werntlichem gericht ußzutragen weren, nit schaffen, noch bestellen, geladen, noch gebannen zu werden, vnd das sie auch die vorgenanten Juden vnd Judynnen nyegent anderswo beclagen oder ansprechen sollen, denn vor des Richs und vnserm gericht zu Oppenheim, nach desselben gerichtes recht und gewonheit vngeuerlich.

Orf. diß br. versigelt mit vnserm anhangenden Ingesigel, Geben zu Mencze (Mainz) den Durnstag nach sand Peters vnd sand Pauls tag. anno dni MCCCC vicesimo tercio"[4]).

Gleichzeitig mit diesem Erlasse, in welchem der Pfalzgraf die Motive seiner Duldsamkeit unumwunden ausspricht, bahnte er auch eine durch verschiedene Klagen der Bürger nothwendig gewordene Regelung der Judenschulden an. Er verordnete, daß die Bürger die Hälfte der Schulden bis zum nächsten Michaelis, die andere Hälfte bis Fastnacht „ane Intrag vnd lengern ver-

4) Urkundenbuch, 431.

zug" zahlen sollten; er befahl auch den Burggrafen zu Alzey und anderen Amtleuten, „den Juden vnd Judynnen darczu furderlich vnd beholffen zu sin, das ynn die vorgenanten Jrn schuld In derselben masse vnd zyt ane Intrag vnd hinderniffe beczalet werden". Könnten die Bürger ihren Verpflichtungen nicht zur Zeit nachkommen, so sollten sie Pfand schaffen und geben, „die des gelts wol wert sin, die die Juden auch fürbas versagen oder verkauffen mögen, vnd damit tun nach Irem willen, als lange bit das sie beczalet werden". Alles, was Capital, oder mit Rechnung zu Capital geworden war, sollten, gleichviel ob Bürger oder Amtleute, in den festgestellten Terminen ohne Widerrede entrichten [5]).

Aus allem bisherigen ergibt sich, daß die Juden mit geringen Beschränkungen, namentlich dem Verbot, gewisse Geschäfte betreiben zu dürfen, den anderen Einwohnern der Reichsstadt in Schutz und Schirm gleich gehalten wurden. Nichtsdestoweniger lag die Steuerlast sehr hart auf ihnen; die Erneuerung der Schutzbriefe, welche nur auf je sechs Jahre ausgestellt wurden, war sehr kostspielig, und die Ausrichtung der sieben und zwanzig Burgmannen, welche allein zwei hundert und fünfzig Gulden jährlich ausmachte, so drückend, daß sie wohl mehr als einmal ihre Zahlungsunfähigkeit mögen erklärt haben. So gaben sie 1434 dem Kaiser Siegesmund zu erkennen, daß sie „nit vermogen die Burglehen furbas ußzurichten, weil die narunge vnd beholffe von jare zu jare myne worden sind vnd als faste abenemen" [6]).

Daß die Juden Oppenheim's eine Synagoge besaßen, bedarf kaum der Erwähnung; zur Zeit der Pfälzer Herrschaft soll sie ihnen genommen und der Platz den Erbacher Klosterherren geschenkt worden sein.

Seit dem großen Brande von 1689 nahmen die Juden an Zahl bedeutend ab, sie siedelten sich damals in Frankfurt und andern Städten Süddeutschlands an.

Unter einer Bevölkerung von 2900 Seelen befinden sich heute gegen 180 in der alten Reichsstadt Oppenheim [7]).

5) Urkundenbuch, 436.
6) Ibid. 445.
7) Franck, l. c. 108.

Correspondenz.

Gibraltar, den 12. Juli 1860.*)

Verehrter Herr!

Von hier, dieser äußersten europäischen Stadt, wo ich mich bei meiner Rückkehr von meiner Reise nach Marocco befinde, und von wo ich im Begriffe bin, nach Französisch-Afrika mit meiner lieben Frau, die Gott sei Dank recht wohl ist und sich Ihnen sehr empfiehlt, abzugehen, will ich Ihnen, mein Verehrter! die mit Gottes Hülfe bis jetzt erlangten glücklichen Resultate meiner bisherigen Reise mittheilen. In Madrid angelangt, wo ich wie in Spanien (des Lebens halber, besonders wegen meiner Frau, obgleich wir Fleisch, Confecte rc. mitgenommen, nur kurz verweilen wollte, denn ich bin an ein solches Leben von früheren Reisen gewohnt) nur die nöthige Zeit verweilen wollte, erhielt ich sowohl vom Marschall O'Donnel, als vom Ministerium des Aeußeren, dem General Prim, die bestimmtesten Versprechungen nicht nur über die menschlichste Behandlung der Juden in Tetuan, für die man sogar, wie ich mich später überzeugte, einen eigenen Alcalde in der Person des Levy D. Cazes, Alcalde de los Hebreos de la Poblacion de Tetuan ernannt hatte, sondern auch hinsichtlich jeder Bevorwortung für die, welche nach Abzug der Spanier aus Marocco sei es dort verbleiben, sei es von dort mit spanischen Pässen versehen, in andere Länder sich begeben wollten. Auf mein Anfragen, ob diese Leute sich nach den spanischen Colonieen in Afrika, wie Ceuta, Melilla, Santa Cruz begeben könnten, antwortete mir der Präsident des Ministerrathes: „Nicht nur dahin, sondern in ganz Spanien, wohin sie als solche gehen wollen, um ihr Brot zu verdienen, nach Cadiz wie nach Madrid, ich kann natürlich, so lange das Gesetz durch die Cortes nicht geändert ist (wozu in einigen Jahren auf Anfordern der einzelnen Städte auch die Zeit kommen wird), den öffentlichen Cultus nicht gestatten, aber in ihren Zimmern können sie beten, leben wie sie wollen, einen Gottesacker kann ich ihnen geben, und so beginnt der Anfang eines Besetzens in Spanien." In Algesiras, in Andalusien, fand ich auch in der That 450 Juden, die täglich zwei Realen (60 Centimen) per Kopf schon seit 9 Monaten von der spanischen

*) Dieses an mich gerichtete Schreiben gebe ich unverändert, obschon das vor. Heft manches hier Erwähnte brachte. F.

Regierung als Unterstützung erhalten und mit denen, die in Tarifa, 2 Stunden von da, einer anderen spanischen Stadt in Andalusien, leben, die Regierung über 800 Tausend Franken schon kosten, mit einem כפר תורה, שוחט, מלמד (ich war eben תענית י"ז תמוז bei ihnen) beten und eine Art Gemeinde bilden, mit der christlichen Regierung und Bevölkerung auf sehr gutem Fuße stehen. Es war während ihres Aufenthaltes dort ,ברית מילה, חתונה selbst 15 Todesfälle auf dem Gottesacker, für die ich eben vom General Serrano ein Gitter verlangte, um eine Art Abtheilung zu haben. Alle möglichen Erleichterungen wurden nicht nur angeboten, sondern in der That gehalten; ich wurde mit Herrn Lieges, der den Frieden geschlossen und mit Herrn Merry, dem neuen Geschäftsträger, den ich in Tanger wieder finden sollte, in Verbindung gebracht, um die Angelegenheiten in Marocco noch leichter schlichten zu können. Ich erzählte dem General Prim Samstag, daß ich, obwohl sehr gerührt, Abend קדוש in Madrid gemacht, vielleicht der erste Jude seit Jahrhunderten; er erwiderte mir lächelnd: „Zu Allem muß der Anfang gemacht werden.“ — Soll ich Ihnen die Eindrücke mittheilen, welchen der Anblick der 3 Synagogen in Toledo auf mich machten, von denen die eine, die größte, mit einer מקוה versehen, in gutem Zustande (meine Frau nahm einige Blumen im חצר) die andere, von שמואל הלוי neben seinem Palaste erbaut, als Kirche den Namen Maria de la Blanca trägt, und bei welcher die hebräische Inschrift: צפור מצא קן לו sehr gut erhalten ist? Das ganze Quartier trägt den Stempel der hohen Stellung, welche die Juden einnahmen. So dreht sich das Rad: unter einem Ferdinand und Isabella wurden die Juden verjagt, und ihnen ihr Geld abgenommen, unter einem Ferdinand und Isabella werden die flüchtigen Juden aufgenommen, kräftig unterstützt und ernährt; und so gab mir der General Turon, bei meiner Abreise von Tetuan, eine Ehrenescorte von einem Brigadier und 5 Uhlanen vom Regiment Farnese, um mich während zwei Stunden bis zum Einschiffen in den Hafen zu begleiten. Natürlich, daß sowohl General Prim in Madrid als Turon, Commandant en chef der Truppen in Tetuan, mich besuchten. Diese Facta rief ich den Juden in Gibraltar (etwa 1800 Seelen stark mit 4 Synagogen ,שער השמים בית הכנסת אבודרהם, עץ חיים ,נפוצות יהודה) in einer Rede zu, indem ich ihnen schilderte, welchen Ereignissen sie beiwohnten und welche Umänderung bevorsteht. Ich besuchte Cordova, wo Nichts von Maimonides spricht, eine kleine Synagoge ist in eine Kirche verwandelt, Sevilla, die Alle unendlich

reich an maurischen Kunstdenkmälern sind, von da nach Cadiz, denn ich gehe anderen, lebenden Denkmälern nach, die Geist und Herz in sich tragen, und wieder zum Leben erstehen wollen. So ging ich nach Tanger, wo bei meiner Ankunft die ganze jüdische Bevölkerung, etwa 4000 an der Zahl, mit dem Rabbiner, mich beim Ausschiffen erwarteten. Der französische, englische und spanische Minister, Mr. de Castellon, Sir D. Hay und Merry, überboten sich wechselseitig, um von Muley Abbas, dem Bruder des Kaisers, der wegen des Beyram nach der Stadt gekommen, Alles, was möglich war, zu erhalten. Der französische Minister, in Uebereinstimmung mit mir, redigirte folgende Punkte, die unmittelbar dem Kaiser nach Fez geschickt wurden: 1) Nach Abzug der spanischen Truppen aus Tetuan erhält der neue Pascha Befehle, um keine Untersuchungen über Vergangenheit anzustellen (die Juden befürchteten dies). 2) Die Statthalter der Provinzen erhalten Befehle, die Juden im Innern mit Menschlichkeit und Gerechtigkeit zu behandeln. Da die Geschäftsträger von nun an jeder 3 Monate beim Kaiser zubringen wird, so werden diese Maßregeln überwacht werden. 3) Der Kaiser beschützt alle europäischen Unterrichtsanstalten. (Die Gemeinde Tanger hat gleich einen jährlichen Beitrag von 1000 Franken für europäische Schulen bestimmt.) 4) Zwei arme Juden, von denen der eine seit 15 Jahren, der andere seit 18 Monaten im Gefängniß zu Fez sitzen, wegen mehr oder minder religiöser Motive, werden, um mir gefällig zu sein, freigelassen.

Der Bildungsstand der Juden ist wie bei uns die früheren חדרים, man lernt lesen, spanisch schreiben, auch hebräisch, Einige auch arabisch mit ähnlichen Charakteren, תנ"ך nebst נגון und דינים. — Talmud selbst lernen nur Wenige; im בית המדרש fand ich etwa 10 Personen, die lernen, aber auch nicht sehr stark sind. 5 Synagogen und eben so viele בתי דרדקי sind in Tanger; in Tetuan, wohin ich mich mit einer Escorte zum Pascha über die Berge und sämmtliche Schlachtfelder der Spanier begab, fand ich 17 Synagogen, die בתי מלמדים aber durch den Krieg etwas zerstört, etwelche große למדנים, doch alle bereit, von der europäischen Civilisation alles anzunehmen, was den Glauben nicht stört. Die spanischen Behörden sind ungemein günstig gestimmt; ich sah die spanischen, in den jüdischen Häusern einquartierten Soldaten helfen שבת machen, die חמין Töpfe im Herde verbergen, sich lustig machen, wie die Juden spanisch sprechen. Die Offiziere erzählten mir, daß die Juden auch das Theater besuchen; der General fand eben bei sei-

nem Besuche (Sonnabend) die Frauen im Staate bei meiner Frau und sagte: Nach und nach kommen wir Jeder an unseren Platz.

Ich stellte nach in Algerien geschöpften Erfahrungen statistische Nachsuchungen über die Anzahl unserer Glaubensgenossen an, sie mögen etwa 120—180 Tausend Seelen sein, folgende die bedeutendsten Gemeinden: Marokko 8000, Fez 7000, Mekinez 6500, Tetuan 6000, Tanger 4000, Mogador 4000, Rabbath 3000, Saleh 3000, Taroudat 1500, Souk-am 500, Arzila 500, Casablanca 800—1000, Saffieh 700, Mazagan 800, Azamon 1500, Taza 800, Dibdew 1500, Ouchdah 800, Scheschwan 1000, Alkazar 1500, Laracte 1500, Ouazzan 600.

Die Provinz Tafillet, wo die Juden immer 3—4 unter dem Schutze eines Arabers leben; 6—7 Tausend, in Kolat-goh 3—4 Tausend, die wie die Araber leben, die Andern in den Dörfern. Ich habe Verbindungen angeknüpft mit den bedeutendsten חכמים, um noch genauere Nachrichten über die dort weilenden Glaubensgenossen zu erhalten.

Mit den besten Wünschen Albert Cohn.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Ueber Princip und Gebiet der Präsumtionen nach talmudischer Lehre.

Von J. Freudenthal.

(Schluß.)

Die Uebersetzung dieser Präsumtion mit „Dafürhaltung“ [1]) und die Zurückführung derselben auf „Festhaltung eines moralischen Zustandes, gewöhnlichen Ereignisses“, können ihre Grenzen nicht bestimmen [2]), denn mit „Dafürhaltung„ kann man auch manche Mehrheit bezeichnen, z. B. man hält dafür, daß die Idioten das Getreide verzehnten. Unter Festhaltung eines moralichen Zustandes passen sehr viel dieser Präsumtionen gar nicht, z. B. חזקה אין אדם פורע תוך זמנו und viele andere. Durch die Zurückführung derselben auf den Begriff eines gewöhnlichen Ereignisses, verschwimmt sie gänzlich mit der Mehrheit.

1) Frankel a. a. O. S. 452.
2) Frankel S. 453, Anmkg. 1.

Unmöglich können wir den Unterschied darin suchen, daß etwa neben der Mehrheit immer noch eine wirkliche Minderheit existire, während hier nichts von einer Minderheit bekannt sei; denn bei sehr vielen חזקות kommt unläugbar das Gegentheil von dem, was sie aussagen vor. Wer möchte läugnen, daß das Gegentheil von folgenden Sätzen z. B. vorkomme? חזקה א"א מתפיים במומין[3]; חזקה א"א פורע תוך זמנו[4]; חזקה אין עדים חותמין אשטר אלא א"כ נעשה בגדול[5]. Es kann auch eine חזקה מכח סברא nicht aus einer bloßen „allgemeinen Annahme" hervorgehen, während bei der Mehrheit Jedermann auch der Minderheit sich bewußt wäre. Denn erstlich ist dieser Unterschied ein sehr vager; zweitens giebt es eine Menge חזקות, die durchaus nicht so allgemeine Geltung haben als manche Mehrheiten. Sicherlich sind die eben erwähnten weniger bekannt und weniger allgemein, als folgende Mehrheiten: רוב חולין לחיים[6]. רוב קטנים לאו סריסים נינהו[7].

Gänzlich falsch wäre aber die entgegengesetzte Meinung, daß חזקה eine unbestimmte, vage Annahme sei, während bei der Präsumtion der Mehrheit diese Mehrheit immer fest bewiesen ist. Denn viele Mehrheiten lassen sich, wie oben erwiesen ist, gar nicht genau bestimmen, z. B. רוב עמי הארץ מעשרין הם. Auch wäre damit die Bestimmung des Talmuds, daß die חזקה eine stärkere Beweiskraft habe, als die Mehrheit, gerade auf den Kopf gestellt. Alles aber erklärt sich aufs schönste, wenn wir den in der Voruntersuchung erörterten Begriff der „Folgerung" diesen חזקות מכח סברא zu Grunde legen. Die Mehrheit spricht eine bloße Erfahrung aus. In den meisten Fällen geschieht etwas. Warum es geschehe, ist völlig unbekannt. Es ist darum auch der Schluß von der Mehrheit auf das fragliche Rechtsfactum nicht verstandesmäßig. Niemand wird einen Grund angeben können, warum die meisten Idioten ihr Getreide verzehnten, oder warum, weil die meisten Idioten verzehnten, auch dieser Bestimmte verzehntet habe.

Bei der Folgerung lehrt eine Betrachtung der Dinge, Personen und Verhältnisse, daß mit denselben ein gewisses Factum innig verbunden sei. Wir schließen daher auf verstandesmäßige Weise, daß gleiche Personen, Dinge und Verhältnisse dasselbe Factum erzeugen.

---

3) Ketubot 75 b.
4) Baba Batra 5 a.
5) Ketubot 19 a.
6) Gittin 28 a.
7) Jebamot 119 a.

Jetzt werden wir nicht mehr den Satz רוב עמי הארץ מעשרין הם zu einer Folgerung und אין חבר מוציא מתוך ידו דבר שאינו מתוקן zu einer Mehrheit machen wollen. Beim חבר, dem gesetzeskundigen, frommen Manne, brauchen wir nicht erst nach anderen, ihm ähnlichen Männern zu fragen, um zu erfahren, ob auch dieser sein Getreide verzehntet habe. Kennten wir auch nur diesen einen חבר, ja gäbe es nur diesen חבר in der Welt, so würden wir aus der Natur, den Eigenschaften dieses Einen schließen, er „gebe nichts aus seiner Hand, was nicht dem religiösen Gesetze gemäß verzehntet sei". Was ist es aber, das uns auch vom rohen Bauer erwarten läßt, er verzehnte sein Getreide? Etwa seine moralischen, religiösen Eigenschaften? Aber seine Rohheit, seine Unkunde des Gesetzes, seine Habgier lassen gerade auf das Gegentheil schließen. Nichts als die Erfahrung ist es, die uns lehrt, daß die meisten Idioten trotz dieser Gründe dennoch diesem Gesetze nachkommen und die uns darum erwarten läßt, daß auch dieser es erfüllt habe.

Nachdem so der Unterschied der חזקות מכח סברא gegen die Mehrheit hin festgestellt worden ist, hat es keine Schwierigkeit mehr, sie von den anderen חזקות, zu denen der gleiche Name sie hinzuweisen scheint, abzusondern. Mit nichts auch haben diese Sätze weniger Aehnlichkeit, als mit der „Festhaltung eines früheren Zustandes oder Rechtsverhältnisses"; denn bei der Folgerung ist von keinem alten und keinem neuen Zustande, von keinem Fortbestehen und keiner Aufhebung die Rede. Es ist daher völlig sicher, daß der gleiche Name für zwei so grundverschiedene Präsumtionen nur der zweifachen Bedeutung des Wortes חזקה seine Entstehung verdankt. Es heißt nämlich 1) „Feststein, Begründetsein" eines Verhältnisses oder Zustandes gegenüber einem bloßen Zweifel an der Aufhebung, daher חזקת כשרות, חזקת הגוף, חזקת טהרה u. s. w. Daher auch „Feststein" in der Gewalt eines Menschen, gleich „Besitz", חזקת ממון; 2) aber „Feststein", „Feststehen" im Verstande des Menschen, für sein Urtheil, also „feste Annahme, Ueberzeugung, Folgerung"; z. B. חזקה אין אדם פורע תוך זמנו. Eine „feste Annahme" ist es, es „steht fest", daß Niemand u. s. w.

Aus der gegebenen Deduction dieser Präsumtionsart folgt von selbst, daß sie als eine logische höher stehen müsse, als die vorhergehende[8]). Es ist jetzt ferner erklärlich, warum die meisten Präsumtionen dieser Art menschliche Verhältnisse betreffen, während die

8) Maimonid. Malweh Wloweh 14, 1; wonach auf eine חזקה dieser Art auf Besitzveränderung erkannt wird.

Mehrheit meistens auf natürliche Verhältnisse sich bezieht; denn vernünftige Folgerungen können nur aus menschlichen Verhältnissen gezogen werden.

Auch ist zu beachten, daß die meisten Folgerungen eine negative Fassung haben. Wir sehen schon bei der Mehrheit, daß der Talmud nur ungern eine ausgeführte Handlung präsumirt. Noch weniger kann dies bei der Folgerung angehen, da aus gewissen Eigenschaften und Verhältnissen wohl das Unterbleiben, nicht aber die Ausführung einer Handlung gefolgert werden kann [9]).

Um alle diese Unterschiede und Modificationen der „Folgerung" besser überschauen zu können, möge hier ein, wenn auch unvollständiges Verzeichniß der einzelnen Folgerungen und der diesen am ähnlichsten Präsumtionen, der Mehrheiten, wie sie der Talmud gibt, seine Stelle finden.

Folgerung:

חזקה שליח עושה שליחותו·	Erubin 31 b, Chulin 12 a, Nasir 12 a, Gittin 64 a.
חזקה אשה נישאת בודקת ונישאת·	Ketubot 14 a.
חזקת כרוכין אחריה·	Kidduschin 80 a, Bechorot 19 b.
חזקה לא עביד איניש דפרע בגו זמניה·	Baba Batra 5 a.
חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה·	Ketubot 10 a, Kidduschin 45 b, Jebamot 107 a.
חזקה אין אדם חוטא ולא לו·	Kidduschin 63 b, Schebuot 42 b, Baba Mez. 5 b, Erchin 23 a.
חזקה אין אדם עושה קנוניא על הקדש אם הוא שכיב מרע [1])·	Schebuot 42 b, Erchin 23 a.

9) Nur drei חזקות haben eine positive Fassung: חזקה אשה נישאת בודקת ונישאת Ketubot 14 a, חזקה שליח עושה שליחותו Erubin 31 b, חזקת כרוכין אחריה Kidduschin 80 a. Bei der ersten aber wird nur die nähere Bestimmung einer Handlung, nicht diese selbst, präsumirt. „Wenn die Frau heirathet, heirathet sie nicht den ersten Besten, sondern stellt Erkundigungen an." Bei der letzten (חזקה כרוכין אחריה) wird ebenfalls keine That, sondern ein Verhältniß präsumirt, und die mittlere Präs. שליח עושה שליחותו unterliegt in der That der Einschränkung, daß sie nur bei einem rabbinischen, nicht aber bei einem biblischen Gebote Beweiskraft habe. אמר ר' נחמן בשל תורה לא אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו בשל סופרים חזקה שע"ש Erubin 31 b. Vgl. Maim. Terumot 4, 6. Gittin 64 b. הני מילי לחומרא אבל לקולא לא. Soll aber durch diese Präsumtion nicht eine That, sondern ein Umstand bei einer Handlung erwiesen werden, fragt es sich blos, ob eine vom Boten verrichtete Handlung in einer bestimmten Weise ausgeführt worden sei, so hat dieselbe Geltung auch bei einem biblischen Gebote. כנסת הגדולה א"ח בכללי גמ' קס"א· אות קצ"ב.

1) Nach R. Josua allgemein א"א עושה קנוניא על הקדש.

חוקה אין אדם מניח פתח גדול ונכנס בפתח קטן׃	Erubin 10 b.
חוקה אין אדם מתפייס במומין׃	Ketubot 75 b.
חוקה אין אדם שותה בכוס אלא א״כ בודקו׃	Ketubot 75 b.
חוקה אין שכיר משהת שכרו׃	Schebuot 44 b.
חוקה לא מחית אינש נפשיה אספיקא׃	Nedarim 19 a, Nasir 8 a, 34 a.
חוקה אין אדם מעמיד עצמו על ממוניה והאי מידע ידע דקאי לאפיה ואמר אי קאי לאפי קטלינן ליה׃	Synhedr. 72 a, Joma 85 b.
חוקה אין אדם תובע אלא א״כ יש לו עליו׃	Schebuot 40 b.
חוקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו׃	Schebuot 40 b, Baba Kama 27, Baba Mez. 3 a.
חוקה אין האשה מעיזה פניה בפני בעלה׃	Nedarim 91 a, Ketubot 23 b, Jebam 116 a, Gittin 14 b, 89 b.
חוקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות׃	Ketubot 77 a, Jebamot 107 a.
חוקה על חבר שאיני מוציא מתוך ידו דבר שאינו מתוקן׃	Aboda Sara 41 b, Erubin 32 a, Nidda 15 b.
חוקה אין העדים חותמים אשטר אלא א״כ נעשה בגדול׃	Ketubot 19 a, Baba Batra 155 a, Synhedr. 29 b.
חוקה אין בעל הבית עובר על בל תלין׃	Schebuot 44 b.
חוקה אין שכיר עובר על בל תגזול׃	Schebuot 44 b.
חוקה אין אדם רוצה שתתבזה אשתו בב״ד׃	Ketubot 74 b, 92 b, Gittin 46 a.
חוקה אין ב״ד של כהנים עומדין משם עד שיכלו מעות שבשופרות.	Pesachim 90 b.

Viele Folgerungen sind erst von Späteren aufgestellt worden z. B.:

הוקה אין אדם מעיז פניו ואוכל פרות שאינו שלו׃	Maimonid. Toen Wenitan 9, 7.
חוקה אין אדם מעיז פניו וכורת אילן שאינו שלו׃	Das.
חוקה לא מוקים אינש אנפשיה מלבעול ל׳ יום׃	Tos. Jomtob zu Jebam. XIII, 12. (Nach Tosifta vgl. das. 111 b).
חוקה אין אדם מניח עבדו וצאנו ביד אחר ג׳ שנים׃	Nemuke Joseph zu Baba Mez. Perek 9.

Mehrheit:

דרך התינוק לטפח oder רוב תינוקות מטפחים באשפה·	Taharot III, 8, Kiduschin 80 a, Chulin 86 a, Nidda 18 b.
רוב עמי הארץ מעשרין הם·	Schabbat 13 a, Ketubot 24 a, Gittin 61 a.
רוב מצויים אצל שחיטה מומחין הם·	Chulin 3 b, 12 a.
רוב ישראל כקיאין הם·	Gittin 2 b.
רוב מעשי חשו"ק מקולקלין הם·	Chulin 86 a.
רוב עגלים של בית אוניקי נשחטים לע"ז·	Aboda Sar. 34 b.
רוב נשים בתולות נישאות·	Ketub. 16a, 28a, Baba Batr. 92 b.
רובא מסבלי ואחר כך מקדשי·	Kiduschin 50 b.
רוב אנשים לאו טרפים נינהו·	Chulin 11 b.
רוב בהמות כשרות נינהו·	Das.
רוב קטנים לאו סריסים נינהו·	Chulin 11 a, Jebamot 119 a.
רוב נשים לאו איילנות נינהו·	Chulin 11 a, Synhed. 69 a, Jebam. 119 a.
רוב חוטי השררה לאו נקובים נינהו·	Chulin 11 a.
רוב נשים מתעברות ויולדות·	Jebamot 119 a.
רוב נשים ולד מעליא ילדן·	Nidda 18 b, 29 a.
רוב נשים אינן מפילות·	Jebamot 119 a.
רוב נשים אינן חזיין בקטנותן·	Nidda 31 b.
רוב נשים יולדות לט·	Synhedr. 69 a, Jebam. 37 b.
ברוב נשים סימן תתאי אתי ברישא·	Nidda 48 a.
רוב יולדות לאו זכרים·	Jebam. 119 a, vgl. Chulin 77 b.
רוב שליות אינם בלא ולד·	Nidda 17 b.
רוב חתיכות של ר' מיני דמים הם·	Nidda 19 a.
רוב בהמות מתעברות בתוך שנתן·	Bechorot 19 b.
רוב בהמות אינן הולבות אלא א"כ יולדות·	Bechorot 19 b, 24 a.
רוב בהמות יולדות רבר הקדוש בבכורה·	Chulin 77 b.
רוב חולים לחיים·	Gittin 28 a.
רוב גוססין למיתה·	Gittin 28 a, Kiduschin 71 b, Schebuot 33 a, 37 b, Erachin 18 a.
רוב נכרים פרוצים בעריות נינהו·	Ketubot 13 b.
רוב בעילות אחר הבעל·	Chulin 11 a, Sota 27 a.
רובא דאינשי עבדי דטעו בעיכורא דירחי·	Synhedr. 69 b.

רוב שוורים לרדיא·	Baba Kama 40 b.
רוב אריות דורסין·	Chulin 53 a.
רוב שוורים מתחככין·	Das.

Die Folgerung aus der Zurückweisung einer besseren Einrede oder Thatsache (מגו).

Diese Präsumtionsart und ihre Benennung im Talmud beruht auf dem Grundsatze: Jemand verdient Glauben mit der Behauptung einer für ihn günstigen Thatsache, weil er eine noch günstigere Thatsache oder einen noch günstigeren Umstand hätte geltend machen können, die er eben als unwahr verschmäht und dadurch als glaubwürdig sich erweist. Die Miggo theilt sich in zwei Arten. Die eine: Jemand findet Glauben, weil er, wenn er unrecht hätte handeln wollen, gar nichts hätte zu thun oder zu sagen brauchen. In dieser Gestalt trat die Miggo zuerst auf. Schon die Mischna kennt sie unter dem Namen הפה שאסר הפה שהיתר, „derselbe Mund löset, welcher bindet". Aus dieser entwickelte sich die zweite Art: Jemand findet Glauben, weil er, wenn er wollte, etwas Besseres hätte sagen können. Diese Art wird κατ᾽ ἐξοχήν mit dem Ausdrucke מגו[2]) bezeichnet, auch wohl von der vorhergehenden Art unterschieden durch den Satz: התם הרי שור שחוט לפניך[3]). Bei der Miggo in engerem Sinne liegt der Ochs geschlachtet vor dir, d. h. ist der Klagegrund ein wirklich vorhandener, nicht vom Verklagten selbst, sondern von außen herzugebrachter; bei jener Präsumtion würde, ohne des Producten Selbstanklage, gar nichts gegen ihn vorgelegen haben und nicht der mindeste Grund zu einer Klage vorhanden gewesen sein.

Diese Deduction der Miggo ist die von Frankel[4]) gegebene. Mendelssohn gibt[5]) als Grund derselben nicht die Wahrscheinlichkeit an, welche hier zu Gunsten Jemandes spricht, sondern nimmt diese Präsumtion für eine moralische Vorsichtsmaßregel, um einen Menschen nicht zu einer Lüge, oder gar zu einem Meineide dadurch zu zwingen, daß man seiner Behauptung, bezahlt zu haben, nicht glaubt, ihn aber auf die Behauptung, gar nicht geliehen erhalten zu haben, freisprechen würde. Denn durch die Verwerfung

---

2) Ketubot 16 a.
3) Zuweilen מה לי לשקר, z. B. Kiduschin 64 b.
4) Frankel S. 458 ff.
5) Ritualges. 10. Abschnitt, Anmkg.

dieser Präsumtion würde man ihn nöthigen, nicht wahrheitsgemäß anzugeben, bezahlt zu haben, sondern die Existenz der Schuld durchaus abzuleugnen und sogar abzuschwören. Diese Deduction erweist sich aber schon dadurch als nicht stichhaltig, daß der Talmud viele Präsumtionen dieser Art im Gebiete des Rituellen annimmt[6]). Hier aber kann doch von Verhütung eines Meineides nicht die Rede sein, da hier Niemand die Beschwörung einer Thatsache verlangt.

Bei der ersten Art der Miggo aber (הפה שאסר הפה שהיתר) würde dieser Grund ganz wegfallen. Denn hier braucht der Product gar nicht zu lügen oder falsch zu schwören, um in vollem Besitze zu bleiben, sondern nur Nichts zu sagen oder Nichts zu thun. Welchen Zweck könnte da das Gesetz haben, das ihn veranlaßt, eine Verpflichtung zu übernehmen, sie aber in demselben Augenblicke zurück zu weisen? Gerade diese Art der Miggo, bei welcher der angegebene Grund gänzlich wegfällt, wird aber vom Talmud[7]) und vom Verstande für die beste anerkannt.

Die näheren Bestimmungen dieser Präsumtionsart hat Frankel ausführlich erörtert[8]). Es wäre daher anmaßend und unnütz zugleich, dasselbe nochmals hier versuchen zu wollen.

Colectaneen

von Dr. A. Schmiedl, Rabbiner zu Proßnitz.

I.

Chaldäer und Chasdäer.

In einem jener merkwürdigen Abschnitte des More (III, 27—37), die auch bei christlichen Gelehrten des 16. und 17. Jahrhunderts eine ungewöhnliche Berühmtheit erlangt hatten — denn der bekannte Kritiker Isaak Casaubon aus Genf[9]), der französische Polemiker Salmasius[1]), die englischen Gelehrten Johann Selden[2]) und Pococke[3]) u. A. haben diese Kapitel des More als eine Hauptquelle

6) Ketubot 27 b, Kidduschin 64 b und sonst oft.

7) Ketubot 16 a.

8) Frankel a. a. O. S. 464 ff. 466 ff. Zu §§. 193—200.

9) S. J. Casauboni Epistolae. Hagae 1636, pag. 523.

1) De annis climactericis etc.

2) De Diis Syris.

3) Specimen hist. Arab.

in Bezug auf Sabäer und Sabäismus benutzt, — also in einem jener berühmt gewordenen Abschnitte (cap. 37 Anf.) zählt Maimoni unter den Völkern, die sich im Kultus des crassesten Aberglaubens zumeist hervorgethan, die Chaldäer und die Chasdäer[4]).

Hierzu bemerkt Scheyer (deutsche Uebersetzung des More III, S. 244), Maimoni unterscheide hier mit Unrecht zwischen Chaldäer und Chasdäer, da dies blos zwei verschiedene Formen für einen und denselben Volksnamen sind (hebr. כשדים, griech. und latein. χαλδαῖος. (Chaldaeus)[5]).

So richtig diese Bemerkung ist, so müssen wir doch derselben eine andere Bemerkung entgegenstellen, daß es nämlich nicht Maimoni allein war, der diesen Irrthum beging, sondern daß es ein bei den Arabern — deren stärkste Seite eben nicht die Kenntniß fremder Sprachen war — herrschender Irrthum gewesen zu sein scheint, Chaldäer und Chasdäer für zwei verschiedene Nationen zu rechnen.

So z. B. citirt Chwolson[6]) eine Stelle aus Ibn Abi-Osseibiah, der in seiner Geschichte der Aerzte verschiedene Ansichten über den Ursprung der Medizin mittheilt. Nun zählt er unter den Völkern, die sich für die Erfinder der Medizin ausgeben, die Nabathäer von Irak, die Syrer, die Chaldäer und die Chasdäer. - ואמא נבט אלערק ואלשוראניון ואלכלדאניון ואלכשדאניון ועירהם מן אצנאף אלנבט אלקדם פבדער להם לנהם מבאדי צנאעה̈ אלטב ואן מרצש אלהראמשה̈ אלתלת באלחכמה̈ כאן מנהם ויערף אלומהם פח״ג ענהם אלי מצ̀ר אלח.

Eben so spricht auch ein anderer Araber, Dimeschki (in Nochbab ed-Dahr), in einer ebenfalls von Chwolson citirten Stelle, von Chaldäern und Chasdäern.

---

4) הכשוף אשר תשמע אותו הוא מפעולות שהי׳ עושים אותם הצאבה הכשדים והכלדיים וכו׳. — Eben so schreibt auch Maim. in seinem Briefe an die Gemeinde zu Marseille (Igger. p. 7): כל אותן החכמות שעשו הכשדיים והכלדיים.

5) Gesenius (Wörterb. s. v. כשדים) will als ursprüngliche Form Cardi annehmen, aus der Casd und Cald entstehen konnte, und die ursprüngliche Form hätte sich noch in dem Namen der heutigen Kurden erhalten. — Im Talmud, wo Chaldäer, ebenso wie bei den Römern, eine Bezeichnung für Astrologen ist, kommt nur die Form כלדיים vor. So Sab. 119; das. 126; Pesach. 113 b. — Im Kusari, wo der Chaldäer mehrmals Erwähnung geschieht (I, 63; II, 33, 66 u. 68) findet sich immer die hebr. Form כשדים.

6) „Die Ssabier und der Ssabismus". Petersburg 1856. Bd. I, S. 700.

II.

Ein Beweis, daß Maimoni die Philosophie der Motekallimun doch besser gekannt hatte als Schmölders.

In der That, Schmölders nimmt es sich heraus, dem so gründlichen Maimoni, der bei jeder Materie, die er behandelt, des eingehendsten Quellenstudiums sich befleißigte; Maim., der selbst den ihm noch so ferne liegenden Gegenständen das umfassendste Studium gewidmet[7]), und der daher sicherlich den in seiner Zeit so viel Epoche machenden Schulen des Kelam, die er noch überdies radical zu widerlegen sich zur Aufgabe gesetzt, an den authentischesten Quellen und mit der ihm eigenen Gründlichkeit nachgeforscht hat — diesem Maimoni wirft Schmölders vor, mit den Lehren der Motekallimun durchaus nicht vertraut gewesen zu sein, sondern nur aus den ungenauen Angaben ihrer Gegner (par les faux rapports de leurs adversaires) eine mangelhafte Kenntniß der kelamitischen Doctrinen erlangt zu haben.

Ja, Herr Schmölders geht noch weiter. Denn wenn Maim. das sogenannte Möglichkeitsprincip[8]), die Grundlage der Wissenschaft des Kelam (עמדי' עלם אלכלאם) genannt, daß nämlich die Motekallimun, jedes natürliche Kausalitätsgesetz in Abrede stellend, die Realität der Dinge niemals für maßgebend anerkannten, von Allem, was ist und wie es ist, den geraden Gegensatz für möglich hielten, und nicht den Verstand, sondern die Einbildungskraft als oberste Instanz und einzig competente Richterin über das Mögliche und Unmögliche erklärten — so behauptet dagegen der Verfasser der Essais pag. 135, daß eine derartige Doctrin niemals von den Motekallimun aufgestellt worden sei.

Wohl hat bereits der treffliche Munk, eine hochwichtige Autorität, den berühmtesten Philosophen der Araber, Ibn Roschd, als Zeugen für die richtige Behauptung Maimoni's angeführt[9]) — man könnte jedoch dagegen einwenden, da Ibn-Roschd zu den entschiedenen

---

7) Wir erinnern hier beispielsweise an die Astrologie, deren Literatur in arabischer Zunge wohl reich vertreten sein mochte, und dennoch sagt Maim. hierüber (Igg. l. c.): כמדומה לי שלא נשאר לי בעולם ספר בענין זה בלשון ערבי אשר העתיקו אותו משאר לשונות עד אשר קראתי והבנתי בו ענינו וירדתי עד סוף דעתו.

8) אלתג׳ויז, hebr. העברה. — כל מה שהוא מדומה הוא עובר אצל השכל. Siehe hierüber 1. der acht Abschn.; More I, 73; Präm. 10; III, 15.

9) S. Le Guide etc. pag. 401.

„Gegnern" der Motekallimun gehört, so seien eben dessen auf den Kelam bezügliche Angaben durchaus nicht maßgebend. Wir wollen daher eine viel ältere Autorität, die gerade in der Periode der höchsten Entwickelung des Kelam geblüht, ja selber mit zu den Motekallimun gezählt wurde, hier als Gewährsmann für die richtige Behauptung Maimoni's anführen.

Denn in der That hatte schon der Gaon Saadia [1]) und fast mit denselben Ausdrücken wie Maim. gegen dieses sogenannte Möglichkeitsprincip polemisirt. Gleich in der Einleitung der Schrift Emunot ve-Deot bindet er mit dieser Idee an. Nachdem er nämlich die Frage: Was ist Glaube? dahin beantwortet: Glaube ist das Sichüberzeugthalten, daß die innere Vorstellung von einer Sache dem wirklichen Sein derselben ganz entspricht, so daß der Glaube nur dann wahr ist, wenn in der That die subjective Verstellung der objectiven Wirklichkeit gemäß ist; falsch dagegen, wenn das innere Bewußtsein von einer Sache dem realen Sein derselben ganz entgegen ist [2]), — nach dieser treffenden Definition fährt dann Saadia in folgender Weise fort:

---

1) Bekanntlich ward Saadia mit zu den Motekallimun gezählt. Vergl. hierüber Kassel, Kusari S. 408. — Die daselbst von Kassel aus dem Artikel: jüd. Literatur in Ersch und Grubers Encykl. citirte Ansicht Saadia's über die Vergeltung der Thiere, finden wir im Emunot 2c. III, 10 selber ausgesprochen: וראוי או לתת להם (לבהמות) שעור תמורת הצער ההוא.

Wir wollen hier noch gelegentlich bemerken. More I, 71, wo ein kurzer Abriß der Geschichte des Kelam gegeben wird, kommt folgender Passus vor: ואחר כן פשטו הדברים וירדו אל דרך אחרת נפלאת, לא נחלה בה כלל המרברים מן היונים. „Später nahm der Kelam eine weitere Ausdehnung und man schlug einen höchst sonderbaren Weg ein (es ist hier eben das Möglichkeitsprincip gemeint), an dem die Motekallimun unter den Griechen keineswegs erkrankt waren" (nicht wie Fürstenthal, der נַחֲלָה, von נחל, erben, gelesen zu haben scheint). Munk bemerkt hierzu, in dem arab. Manuscript, das dem Ibn Tibbon vorgelegen, müsse hier אלם, krank sein, gestanden haben, während der andere Uebersetzer des More, Charisi, עלם, wissen gelesen haben müsse. Er übersetzt daher: נטו אל דרכי אחרים נפלאים לא נרעו מעולם אל החכמים המדברי מיון. — Wir glauben nun, daß Ibn Tibbon mit besonderer Absicht die Lesung אלם, krank sein, vorgezogen, denn Maimoni, in seinem Antagonismus gegen den Kelam, hatte diesen eben als eine „Krankheit" betrachtet — קצת חכמינו האחרונים אשר חלו חלי המדברים, heißt es im 6. der acht Abschnitte, eine Stelle, die man nicht mit Unrecht auf Saadia bezogen hat. Man vergl. Emunot 2c. III, 1 u. 2.

2) האמונה האמתית הוא שידע הדבר כאשר הוא...... והאמונה השקרית שידע הדבר בהפך מה שהוא. Völlig so definirt auch Maimoni: „Glauben heißt, überzeugt

והחכם המשובח מי ששב אמתות הדברים שרש ומנהיג עליהם דעתו..... והכסיל המגונה מי ששם דעתו לשרש וחושב כי אמתות הדברים הולכים אחר דעתו· — Nun wie, sind dies nicht fast dieselben Worte, die Maimoni (More 1, 71) dem Möglichkeitsprincip der Medabberim entgegenstellt? תמסטיוס אמר אין המציאות נמשכת אחר הדיעות אבל הדעות האמתיות נמשכות אחר המציאות.[3]

Hören wir ferner, wie treffend Saadia dann diesen Lehrsatz der Medabberim charakterisirt: ואחבר אל המאמר הזה זכרון אנשים תמהתי מהם, המה עבדים וחושבים כי אין אדון להם. „Sie sind Knechte, und glauben keinen Herrn über sich zu haben!" — wie treffend ist hier dieses sogenannte Möglichkeitsprincip gekennzeichnet, demzufolge Alles was die schrankenlose Phantasie sich vorzustellen im Stande ist, möglich gedacht wird. ואם האמת אתם מי שאין לו ממון יעלה על דעתו תיבות וארגזין מלאים ממון ויראה מה יועיל לו, או יעלה בדעתו שהוא בן ע׳ והוא בן ארבעים ויראה מה יועיל לו, או יעלה בדעתו שהוא שבע כשהוא רעב וכו׳.

Auf diese Lehre der Motekallimun, daß nämlich von Allem, was in der Natur ist, auch das Gegentheil gedacht werden könnte, nimmt Saadia vielleicht auch in seiner Abhandlung über die Seele (l. c. 6, 3) in folgender Stelle Bezug: והוא כמו שבקש שתהיה האש יורדת למטה והמים עולים למעלה בטבע, או בקש שתהיה האש מקררת והשלג מחמם.... ומבקש זה חומס החכמה כי החכמה היות הדברים על אמתתם הידועות, ואין החכמה שיהו הדברים כאשר יחמוד החומד ויתאוה המתאוה. — Man vergleiche hiermit, was Maim. bei der Definition des Möglichkeitsprincipes sagt (More I, 73): כן אמרו שהיות הארץ מתנועעת לנקודת המרכז והאש למעלה או

---

sein, daß das von uns Vorgestellte, außerhalb des Geistes ganz so sei, wie wir es innerhalb des Geistes uns vorgestellt." Im arabischen Original: אלאעתקאד הו אלתצדיק בבא תצור אנה כארג אלדהן עלי מא תצור פי אלדהן (More I. 50). Ganz so definirt auch Isak Arama die Wahrheit (Akeda, Pforte 77): גזירת אמת לא תאמר רק בדבר שנתבארה אמתתו בהסכמת הענין ההוא אשר בנפש למה שנמצא בו חוץ לנפש. Vergl. auch Ikk. II, 27, warum nur Gott allein das Prädikat אמת zukomme. — Salomo ben Isak ha-Levi in seinem Kommentar zu Abot, genannt לב אבות (III, 9), macht im Geiste dieser Definition folgende interessante Bemerkung: כונת האומר שקר אין לו רגלים. ר״ל שאין לו קיום רק על רגל אחת והוא המציאות שבנפש שאין לו הרגל הב׳ שהוא המציאות חוץ לנפש, אבל האמת תתקיים לפי שיש לו ב׳ רגלים שהם בנפש והחוץ לנפש.

3) Eben so spricht Saadia auch l. c. I, 4: הדברים לא היו בעבור הדעות אלא הדעות היו בעבור הדברים שיבינום על אמתתם, ורפנו אלה הכסילים הדבר ושמו הדברים הולכים אחר הדיעות.

היות האש מחממת והמים מקררים הוא משיכת מנהג ויקרר האש ויתנועע אל התחתית והוא אש כן יחממו המים ויתנועעו למעלה והם מים.

III.

Noch ein Moment, das mit beigetragen haben dürfte, Gebirols Mekor Chajim in Mißkredit zu bringen.

Seitdem in der neuesten Zeit, durch die anerkennenswerthen Bemühungen Munks und Joels, die Philosophie Gebirols zu einer wohlverdienten Bedeutsamkeit gelangt ist, ist vielfach die Frage angeregt worden, warum, da Gebirol der Dichter das ganze Mittelalter hindurch sich der höchsten Popularität erfreute, Gebirol der Philosoph fast ganz ignorirt wurde? Ja, warum hat unter den Wenigen, die von dem Mekor Chajim überhaupt Notiz genommen, einer der Hervorragendsten, Abraham ben David, diesem Buche nicht nur die schärfste Polemik entgegengesetzt, sondern ist, als hätte er sogar ein antijüdisches Moment darin entdeckt, gegen Gebirol in den bittern Tadel ausgebrochen: שרבר סרה גדולה על האומה. — Welches ist jedoch dieses antijüdische Moment?

Wenn Senior Sachs behauptet, die Annahme positiver Attribute Gottes hätte dem Gebirol diesen bitteren Tadel zugezogen [4]), so können wir, mit Munk [5]), dagegen bemerken, daß G. eine solche Annahme nirgends klar ausspricht, eher im Gegentheil sich dagegen zu verwahren scheint. Zu Munks Ansicht, daß durch das philosophische System des Mekor Chajim überhaupt das religiöse Bedenken erregt worden sei, fügt noch Joel [6]) die Bemerkung hinzu, daß die daſ. III, 44 niedergelegte Ansicht über die Art und Weise der menschlichen Willensfreiheit, dem Abr. ben David jenen herben Ausspruch in die Feder dictirt haben dürfte.

Es ließe sich indeß noch manche andre Stelle in dem Mekor Chajim nachweisen, die dem Verfasser der Emuna Rama fast wie antijüdisch geklungen haben mochte. Ehe wir eine solche Stelle hier anführen, wollen wir folgende Bemerkung voraussenden.

Es war eben damals das Zeitalter, wo gelehrte Christen und vorzüglich im Orient, alle möglichen Anstrengungen machten, die Trinität in ideellem Sinne darzustellen [7]). Denn mit dem Islam

---

4) Kerem Chemed 8, 70.

5) Mélanges, p. 273.

6) Januarheft dieser Monatsschrift.

7) Vergl. Tholuck, „Spekulative Trinitätslehre des spätern Orients."

in Berührung gekommen, stach die christliche Dreiheit gegen den Monotheismus der Muselmanen zu sehr ab, als daß christl. Philosophen nicht hätten streben sollen, diesem Hauptdogma ihres Glaubens eine höhere Deutung zu geben. Man hatte daher die Trinität als die Einheit dreier Attribute erklärt [8]). Ibn Adi suchte die christliche Dreiheit als Begriffseinheit des νοῦς, νόησις, νοητόν (שכל, משכיל, מושכל) darzustellen [9]). Und während die christliche Trinität in ihrer Buchstäblichkeit, für jüdische Gemüther durchaus nichts verführerisches haben kann, so konnte andrerseits, bei den neuplatonischen Haarspaltereien und den scholastischen Spitzfindigkeiten, in die sich auch die jüdischen Geister jener Jahrhunderte hineingelebt hatten, das Dogma der Dreiheit in mystisch-philosophischem Sinne dargestellt, selbst für jene gefährlich werden. Daher finden wir auch bei jüdischen Forschern die Polemik gegen dieses im spirituellen Sinne aufgefaßte Dogma [1]).

Nun tritt das Gebirol'sche Mekor Chajim mit folgenden Thesen auf:

„Im ganzen Sein giebt es blos **Drei**: der mit der Form bekleidete Stoff, die erste Substanz, und der zwischen diese beiden Extreme vermittelnde Wille." (I, 3.)

„Die Quelle alles Wissens umfaßt ein Dreifaches, nämlich die Kenntniß von Stoff und Form, die Kenntniß des schaffenden Logos, und die der ersten Substanz." (V, 56.)

Ja, man lese die folgende, von Gebirol wohl nicht antijüdisch gemeinte, doch ihrem Wortlaute nach so verfängliche Stelle (IV, 18): ואינו מהנכון לומר כי האחדות הוא שרש הכל מאחר שהיה האחדות צורה בלבד .... אלא הנכון לומר כי השלשה הם שרש הכל und dann am Schluß dieses Paragraphen: וכשיהיה הדבר כן והיה היסוד והצורה הם שרש הכל מהמבואר כי השלשה שרש הכל, und man wird es begreiflich finden, wie, von dem damaligen Standpunkte aus, Abr. ben David hier antijüdische Momente fand und gegen G. das strenge Wort sprach דבר כרה גדולה על האומה.

Wir wollen hier noch gelegentlich die folgende Bemerkung anfügen. Wir hatten in dieser Monatsschrift, Februarheft 1856, nachzuweisen versucht, wie die pythagoräische **Tetraktys** auch in die

8) Vergl. Milchemet Choba p. 12 b.

9) S. Hammer, Encyklopädische Uebersicht der Wissenschaften d. Orients, S. 423.

1) S. z. B. Emunot ve-Deot II, 5.

Kabbala eingedrungen, ja, wie selbst Maimoni der Vierzahl eine gewisse Bedeutung zuspricht[2]). Im Juliheft trugen wir sodann noch eine Stelle aus dem **Pardes** des Mose Kordoero nach, in der die frappanteste Parallele zu der griechischen Tetraktys sich findet. — Nachdem uns jetzt das Mekor Chajim vorliegt, sehen wir, daß die Tetraktys auch bei Gebirol eine Rolle spielt. Man lese z. B. Traktat IV, 19: וצורת השכל דומה לצורת האחד[3]), וצורת הנפש דומה לשנים וצורת הנפש החיונית דומה אל השלשה וצורת הטבע דומה אל הארבעה. — Ferner Trakt. V, 30: המציאות מסודר במעלת האחד והמהות מסודר במעלת השנים, והאיכות מסודרת במעלת השלשה, והלמות מסודרת במעלת הארבעה

IV.

Eine schwierige Stelle in Saadia's Emunot erklärt sich durch eine Stelle in Gebirols Mekor Chajim.

Gegen die Behauptung der Dualisten[4]), daß sie darum zwei göttliche Principien (שני שרשים) annehmen, weil die Vielheit der Dinge zuletzt doch nur auf den Dualismus von Gut und Schlecht ausgeht, wendet Saadia (מאמר ב' פרק ב') ein: Warum wollt ihr nicht eben so annehmen, daß alle Dinge zuletzt auf vier Elemente ausgehen, oder auf zehn Kategorien, oder auf sechs Arten von

2) S. More II, 10: ומספר הארבעה הזה הוא נפלא.

3) Vergl. was Aristot. De anima I, 2 von Plato sagt: *Ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο κ. τ. λ.*

4) מאמיני השניות, משנים, auch בעלי החשך והאור (Kusari V, 14; Ibn Esra, Einl. zum Pent.-Komment). Ahron ben Elia zählt **zwei** dualistische Secten (Ez Chajim cap. 87): die Daisanija, welche annahmen, daß Gott Urheber des Guten und Satan Princip des Bösen sei; ferner die Almanija (Manichäer), die das Licht als Princip des Guten und die Finsterniß als Princip des Bösen betrachteten. Ibn Zadik datirt den Stammbaum des Daisan gar hoch hinauf. Vergl. עולם קטן p. 49. החכם ריצא"ן הארור שאמר עליו בליט"ה שהיה בימי פרעה. — Scharistani (l. c. Th. I, S. 285) kennt noch drei andere dualistische Secten, nämlich: die Mazdakija, die Markunija und die Kainawija Was Schahristani ferner (das. S. 294) von den verschiedenen Ansichten über die „Vermischung" sagt, da nämlich Einige behaupten, das Finstere habe es durch Schlauheit dahin gebracht, sich an das Licht zu hängen; Andere dagegen: „Das Licht sei aus eigener Wahl in die Finsterniß gegangen, um sie glücklich zu machen und die **gesunden** Theile aus ihr nach seiner Welt herauszuführen" — dies Alles findet sich auch bei Saadia (l. c. I, 4): ונחלקו (המשנים) בסבת המזגם, קצהם חשבו כי הטוב היה סבתו שירפא הצד הפוגש אותו מן הרע, וקצתם חשבו כי הרע היה סבה מזיגתו, להקותו בטוב שיהנה במה שבו מן הערבות.

Bewegung; auf sieben Arten von Quantitäten; auf drei Zeiten; auf drei Urtheile; oder auf drei Formen?[5])

Richtig weist Bensew, in dem Kommentare Schomer Emuna, auf שיר היחוד ליום חמישי hin, wo es ebenso heißt: כל הנראים והנשכלים והמדעים בעשר כלולים ושבע כמיות וששת נרות ושלש גזרות ועתות ומדות

Doch hat Bensew die Stelle theilweise unrichtig aufgefaßt. Man lese, wie er die „sieben Quantitäten" und die „drei Formen" erklären will.

Auch Gebirol (l. c. III, 21) spricht von sieben Quantitäten, und Munk, in der französischen Uebersetzung (pag. 49, Note 2) fügt hinzu: C'est-à-dire, le sept espèces de la quantité, qui sont: le nombre, la parole, la ligne, la surface, le corps, le temps et l'espace; voy. Arist., Catégories, chap. 6.

Doch was versteht Saadia unter שלש צורות? Bensew's Erklärung befriedigt durchaus nicht, und der Verfasser des erwähnten שיר היחוד scheint ebensa s nicht gewußt zu haben, was unter den drei Formen zu verstehen sei. Er setzt daher statt שלש צורות, שלש מדות (drei Dimensionen.)

Doch vielleicht denkt Saadia an die plotinischen drei Formen, die ebenfalls Gebirol l. c. IV, 32) anführt: ועל כן אין צריך לך שתספק מחלוק אפלטון לצורה, כי הוא חלק הצורה על שלשה מינים האחת הצורה אשר בכח המופשטת מהיסוד ושנית הצורה אשר בפעל הדבקה ביסוד והשלישית צורת היסודות והן האיכות הראשונות הארבעה.

Analekten zur Literatur der spanisch-portugiesischen Juden.

Saul Levi Morteira.

Saul Levi Morteira[6]) war einer der bedeutendsten und wirksamsten Rabbiner der spanisch-portugiesischen Gemeinde Amsterdams. Er wurde in den neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts in Ve-

---

5) וכן יאמר להם על ארבע טבעיים אשר הם כוכבים ע׳ יהם הכל, וכן בעשר מאמרות אשר על העצם, וכן בששת מיני התנועה, וכן בשבעה מיני הכמות, וכן בשלשה הזמנים ושלש הגזרות ושלש הצורות.

6) Morteira oder Morteyra, wie er selbst schreibt, (hebr. מורט״ירא), so unter anderen in der Approbation des Thesouro dos Dinim von Menasse ben Israel.

nedig geboren[7], und dürfte Joseph ben Saul Morteira, welcher noch c. 1605 in dieser Stadt lebte, als sein Vater angesehen werden[8]. Nachdem er bis gegen 1611 in seiner Geburtsstadt verweilt hatte, kam er in Begleitung Elias Montalto's, des Leibarztes der Maria de Medicis, nach Paris und verblieb daselbst bis zum Tode dieses seines Freundes[9]). Mit dem Leichnam Montalto's begab er sich 1615 nach Amsterdam und wurde als junger Mann[1]) neben Joseph Pardo und Moses ben Arroyo Chacham an der ältesten dortigen Synagoge „Beth Jacob", [2]) so wie nach der Vereinigung der drei Bethäuser (1639) Vorsitzender des Rabbiner-Collegiums, welches mit ihm aus David Pardo, Menasse ben Israel und Isaac Aboab bestand.

Segensreich wirkte Morteira in seinem Amte. Er war es, welcher den Sinn hochherziger Glieder seiner Gemeinde auf die Gründung gemeinnütziger Stiftungen lenkte[3]), und Dank seinen Bemühungen wurde die durch ihre zahlreichen Schüler weithin bekannte Keter Tora 1643 ins Leben gerufen, an welcher er selbst unter-

---

7) De Rossi nimmt nach Wolf's Vorgange irrthümlich Alemania für Deutschland, nach Barrios, Corona de Ley, 6:

> De Alemania, nacio raro portento
> Saul Levi Morte(i)ra, con tal ciencia

Arbol de las Vidas, 77.

> De Alemania natural,
> Venecia, su doctrinal
> Oriacion, Francia su carrera.

In der von den Schülern Morteira's geschriebenen הקדמה zum גבעת שאול heißt es ausdrücklich (2a): לשוב אל עירו גדולה ויניציא זה ילד שם

8) Steinschneider, Cat. Bodl. 2508.

9) Barrios, Vida de la Usiel, 37, vgl. meine Geschichte der Juden in Spanien und Portugal, I, 148 u. Sephardim, 345.

1) Er war jedenfalls noch sehr jung, als er nach Amsterdam kam; wenn auch in der angeführten הקדמה die Worte: כבן עשרים שנה שאול במלכו nicht buchstäblich zu nehmen sind, so weist doch ein Satz, wie ויהי בימים הר"כים ההם במשכיות חמדת כסף ימי עלומיו פרחו תפוחי זהב דעת מחוץ נבחר ומזקנים יתבונן... והרימוהו בחור מעם deutlich genug auf seine Jugend. Uebrigens scheint seine Absicht gar nicht gewesen zu sein, in Amsterdam zu bleiben; er wollte vielmehr nach Venedig zurückkehren und gab nur den Bitten der Amsterdamer Gemeinde nach, wie dieses die Worte: זה כמה שנים... עמד עלינו הפצירו בו ערת קהלת בית והורה מפיהו בקשו, לשוב אל עירו, und dann: והרימוהו בחור מעם לדרוש להם על פי ה' מרי שבת בשבתו ganz deutlich ausdrücken.

2) Vgl. die vorhergehende Note (ערת קהלת בית יעקב) und Barrios, Govierno Popular, 64.

3) Sephardim 290.

richtete[4]). Er war aber nicht allein ein von der Jugend geliebter Lehrer, sondern sein Einfluß erstreckte sich auch auf die ältere Generation, deren Herzen er durch seine allsabbatlichen Vorträge gewann. Bis zum Erscheinen seiner Deraschotsammlung גבעת שאול[5]) hatte er bereits über 1400[6]) gottesdienstliche Vorträge gehalten, von denen seine Schüler **Moses Belmonte** und **Benjamin Dias Patto**[7]), die erwähnte Sammlung, 50 vollständig ausgearbeitete Deraschot und 500 Entwürfe enthaltend, der Oeffentlichkeit übergaben. Im Allgemeinen zeichnen sich diese Vorträge ihrem Bau und Inhalte nach von denen der übrigen Chachamim nicht aus; sein Hauptbestreben ist, seine Zuhörer zu belehren und ihnen schwierige religiöse Fragen zu lösen, wobei er sich nicht selten in die Kabbala verirrt und sich in Zahlen-Spielereien verliert, aber auch er unterläßt es nicht, hin und wieder auf Zeitverhältnisse zu deuten und Uebelstände in sogar recht derber Weise zu rügen. So heißt es einmal: „כי עברו איי כתיים וכו', הנה הגויים אשר אנו בהם, נלמוד מהם הלבושים והגאוה ולא נלמוד ההשקט בתפלה, אנו כהם לאכול מגבינהם ומיינם ולא כהם על המשפט הצדק והיושר, אנו כהם לגלח הזקן ולתקנו כהם ולא כהם לבלתי היות בפיהם קללה ושבועה בשם ה', אנו כהם ללכת לבתי המרתף ולבתי השחוק ולא כהם לבלתי הנק'ולבלתי שמור איבה בלב, אנו כהם לזנות את בנותיהן ולא כהם לישא וליתן באמונה ובצדק"[8]).

Ein anderes Mal ermahnt er seine Zuhörer, ob des Genusses politischen Glücks auch Judenthum und jüdische Satzungen nicht zu vergessen, „יען בארץ הזאת אין סימן להבדילנו כבכל שאר ארצות גלותנו נקיים ההרוחה הזאת ולא נגדל בלורית, ולא נאכל ממאכלם ולא נשתה מיינם בעת קבורתם, ובעת שנלך בדרך ונתפלל ונביא עמנו התפילין כי כל רואינו יכירונו, ולא נשוב

4) *Barrios*, Corona de Ley, 1.

5) Amsterdam, Immanuel Benbeniste, 1645, in 4. Diese Sammlung wurde auf Kosten eines intimen Freundes des Verfassers, ר'אליהו מכב"י (Elijahu Gabriel Aboab oder Elijahu Usiel Cardoso?) gedruckt.

6) עד היום יע"ה מספר כ"ם לאלף וארבע מאות (דרשות) לא ראי זה כראי זה heißt es in der mehrfach erwähnten הקדמה.

7) Ueber Moses (ben Jacob Israel) Belmonte, s. Sephardim, 290, über Benjamin (ben Jacob) Dias Patto, das. 260; auf beide komme ich im Folgenden noch zurück.

8) 69 b.

אחור בדרך אשר בה באנו"[9]. Es wird nicht überraschen, daß er auch gegen die Prunksucht und den Luxus eifert, welcher sich in seiner Gemeinde bemerkbar machte[1]).

Außer diesen Deraschot verfaßte Morteira auch verschiedene andere Schriften, größtentheils in hebräischer Sprache[2]), so ein Werk über die Unsterblichkeit der Seele, שארות הנפש betitelt[3]), 'ארבע[4]) מטיבי לכת und das apologetische תורת משה אמת והשגחת ה' על[5]) עמו, welches Bedeutung erlangt hat und von dem der Engländer

---

9) 87a.

1) 24a.

2) Nicht wie Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, III, 232 f. „Seine übrigen ungedruckten Werke sind in spanischer Sprache," wie überhaupt die wenigen Zeilen, in welchen ihn Jost behandelt, voller Irrthümer sind. Mit Recht bezweifelt er, daß M. von deutscher Herkunft sei, ohne allen Grund die übrigen Angaben bei De Rossi (s. Note 7 u. 8). M. war nicht „Oberrabbiner seit 1618", sondern kam Ende 1615 nach Amsterdam, und wurde nicht Chacham der dritten", sondern der ersten und ältesten (Beth-Jacob) Gemeinde (s. N. 2), Oberrabbiner erst seit der Vereinigung der drei Synagogen (1639). Ob sich aus den Worten *Koenen's* (Geschiedenis der Joden in Nederland, 336): „Terwijl Mortera zich (in seiner Schrift תורת משה,), naar de wijze der Karaïten, blootelijk aan de geschrevene Wet hield, beriepen andere Rabbijnen zich bestendig (in ihren apologetischen Schriften) op de Overlevering en den Talmud" herauslesen läßt, „daß Morteira eine karaitische Richtung gehabt habe", dürfte in aller Bescheidenheit sehr bezweifelt werden.

3) ג"ש, 56a: ביארנו אותו יפה בפרק שבעה בספר שארות הנפש אשר לי 68b: כמו שכתבתי בספר שארות הנפש אשר לי. Vgl. auch 2a: ועוד נוסף עליהם כמה חבורים . . . . הלא הם ספר כתב על השארות ונצחיות הנפש המשכלת.

4) Wolf, Bibl. Hebr. I, S. 1021. W. citirt auch noch die Schrift M's., עשרה הדברים.

5) Ibid I, 1022, III, 1002; Barrios, Corona de Ley, 2, 6:

A la corona de la Ley levanta,
Del Pentateuco escrive lo Divino.

Arbol de las Vidas, 77:

Imprimio raros Sermones
La Divinidad provo
De la Ley: desbarato
Las Sinensas Objeciones,
Noto las contradiciones
De falsos enseñamientos:
Persiguio los fraudelentos,
Yen circo de doctos grados,
Defendio sacros batlados
Coñ armas de documentos.

Collins [6]) behauptet, daß es die schärfste Widerlegung sei, welche die Juden gegen das Christenthum besäßen. Es ist ihnen unter Androhung von Bann untersagt, dieses Werk einem Christen zu leihen, weil sie fürchten, daß es einen Sturm gegen sie veranlassen könnte". [7]) Dieses hebräisch geschriebene Werk wurde auf Betrieb und Kosten Isaac Gomez de Sosa's [8]) unter dem Titel: „Divinidad de la Ley y Providencia de Dios con su pueblo" ins Spanische übersetzt [9]), später von Jacob de Andrade Velosino neu bearbeitet und mit Noten versehen [1]).

Morteira bekämpfte nicht allein die sich damals, selbst in dem toleranten Holland häufig zeigende Gehässigkeiten und Angriffe von christlicher Seite, so namentlich Sixtus Senensis [2]), sondern sah sich in den letzten Jahren seines Lebens auch noch genöthigt, gegen einen seiner begabtesten Schüler [3]) in die Schranken zu treten: Spinoza wurde von Morteira in den Bann gethan, und seine religions-philosophischen Anschauungen, welche für nichts anders als Atheismus galten, öffentlich von ihm bekämpft. Und doch mag die

---

6) *Collins*, Discourse of the Ground and Reasons of the Christian Religion (London 1737), 74.

7) Ueber ihn s. Sephardim, 292.

8) *Barrios*, Luzes de la Ley divina, 4: Soneto a J. G. de Sosa, en alabanea del libro que mando tra(s) ladar intitulado Divinidad de a Ley compuesto por el Naham Saul Levi Morteira.

A quanta obscura religion se inventa,
Deshare clara la qual en ti se aseeude;
Tanto porque Morteira la defiende,
Como porque tu zelo la sustenta.

9) In der Bibl. Sussex. befindet sich handschriftlich: „Obras del Señor Haham Saul Levi Mortera, Provideneia divina de Dios eon Israel (vollendet den 9. April 1702)" Orient, 1840, Litteraturblatt, 20; vgl. auch *Basnage*, Histoir des Juifs, L. IX, 24 ff.

1) Jacob de Andrade Velosino in Steinschneider's Hebr. Bibliographie, III, 58 f.

2) „בן שבט פיו בו יכה על הלחי וקרקר כל בני שת. שתו בשמים פיהם נגד ה' ומשיחו גם חיילים יגבר בחבור שמה שבר רשפי קשת אשר יכה שי"שתו סינ"גשי על אגדות ומדרשי עמודי עולם רז"ל, ושם להם עלילות דברים" heißt es in der הקדמה zu ג"ש, 2b. Ein von Samuel de Caures (über ihn in einem der nächsten Hefte) geschriebenes Exemplar dieses Werkes (in 4), zusammen mit den Dialdo los Montes des Rohel Jeschurun, stand mir vor mehreren Jahren zur Benutzung und befindet sich jetzt, wenn ich nicht irre, in Amsterdam. Sextus Senensis, Bibliotheca Lib. 2 Contra Talmud.

3) Daß nicht Moses Morteira der Lehrer Spinosa's gewesen, hat schon Jost, Geschichte der Israeliten, VIII, 249, berichtet.

kabbalistische Richtung des Meisters ihm den ersten Impuls gegeben haben, das große idealistische Gebäude aufzuführen, welches wie seinen eigenen Namen, auch den des Lehrers unsterblich machte!

Wir haben nun schließlich außer von einem Rechtsgutachten enthaltenden Werke, חבור אחד בשאלות ותשובות נוראות והיו למאורות לכל הולך במחשכי הספק בענינים מענינים שונים אשר נשאל מבני עמינו וגם מן הנכרי אשר לא אחינו הוא[4], von einer Rede[5]) Notiz zu nehmen, welche der greise Morteira am Grabe eines hoffnungsvollen Schülers, des jungen Moses de Mercado, hielt.

Dieser Jüngling, dessen wir hier gern mit wenigen Worten gedenken, hätte in der Blüthe der Jahre seine irdische Laufbahn beendet; er starb im Monate Ab (August) 1652[6]) und war Verfasser eines „Commentars über die Psalmen und über Kohelet," wie sich aus folgendem Gesange Salomo de Oliveyra's ergibt[7]):

כל החכמים כל נבוני דעת
דרשו היש כזה אנוש פקח
כל דק ועמוק צפנת פענה
כי הן תבונתו הלא נשמעת
שכלו וחכמתו הלא נודעת.

בימי נעימות עת תפוש הנבל
חליל וכנור תוף ואין בם חבל
בימי עלומיו נכספה גם כלתה
נפשו לחצרות אל ושמה עלתה
אך לא לריק יגע ימי ההבל.

ביאור תהלים הוא הלא הודיע
מלא תהלות על אשר חברו
ספר. ובתורה מאר חקרו

---

4) ג״ש, 2 b.

5) Sermão funeral feito en bet-a. Ḥaim nas obsequias do sue Talmid R. Moses de Mercado, 1652.

6) Salomo de Olweyra, שרשת גבלת, 44 b.

7) Ibid, 45 a, das Gedicht ist überschrieben:

אל הדפסת ספר החכם ה״ר משה די מירקאדו מ״כ. בח׳ אייר ש׳ התי״ג.

Barrios, Arbol de las Vidas, 84:

Mosseh Mercado, pregona
Comento conceptuoso
Del Psalterio, misterioso,
I oel Sacro Eclesiastes
Si de lo sancto Moyses,
Mercado de lo estudioso

כי אור אלהים על שמו הופיע
עד הגדולים שבחו הגיע.

כתב לקהלת בעט עופרת
פירוש אשר הוא לו לראש כותרת
קנה לעצמו שם וגם האושר
כי אשרו אותו. ולו העושר
העת והכבוד והתפארת.

Saul Levi Morteira starb den 25. Schewat 1660[8]) und hinterließ einen Sohn Namens David, welcher c. 1683 an der von seinem Vater gestifteten Keter Tora wirkte[9]).

Von den zahlreichen Schülern Morteira's sollen uns einige in der Folge beschäftigen.

Notiz.

Dr. Kalisch in seinem Buche: Die „Judenfrage in ihrer wahren Bedeutung für Preußen" bringt folgendes beachtenswerthe Aktenstück:

Separat-Votum von Professor Dahlmann.

Mir ist in den Statuten unserer Universität nichts aufgestoßen, was der Zulassung der Juden zum Lehramt in den im Gesetz vom 23. Juli d. J. bezeichneten Fächern entgegenstände. Wie dem aber sei, ich halte diese Gewährung für wünschenswerth, zunächst aus folgenden einfachen Gründen.

1) Im Interesse der freien Bewegung der Wissenschaft. Es wird noch immer so Mancherlei zum Wesen des Christenthums gezählt, was doch schon darum schwerlich dafür gelten kann, weil die verschiedenen kirchlichen Parteien, die doch sich sämmtlich mit Fug des Christenthums rühmen, auf das Verschiedenste von diesen Gegenständen urtheilen. Auch sind wir, fürchte ich, noch immer der Gefahr nicht entronnen, daß Gegenstände, deren Erforschung der weltlichen Wissenschaft angehört, durch eine vorschnelle Theologie dogmatisirt und so der freien Forschung entzogen werden möchten. Ich erinnere nur an die mannigfache Verketzerung, welche Humboldt's Kosmos neuerdings erfahren hat. Nun aber glaube ich, darf sich Derjenige eines tieferen Glaubens rühmen, der die Ueberzeugung hegt, daß Gott, der diesen rastlosen Trieb der Forschung

---

8) Corona de Ley. 7. — Ein Gedicht auf ihn von Olweyra, l. c. 61 b.
9) Ibid, 9.

in die Menschenbrust gelegt hat, ihn auch zur Versöhnung mit den höchsten Wahrheiten der Menschheit leiten wird, als Derjenige, welcher, als Vorkämpfer für die Unveränderlichkeit des Dogma seiner Kirche, die Forschung und Lehre über solche Punkte hemmen will. Da scheint es mir also der freieren Bewegung der Wissenschaft ungemein förderlich zu sein, wenn einige Männer, die außer unseren kirchlichen Schranken stehn, uns diese Gefahr stets gegenwärtig erhalten. Sollten die Männer unabweisbare Wahrheiten entdecken und lehren die, gegen unser kirchliches System anstoßen, so wird uns das in der Anerkennung befestigen, daß der Ausdruck der christlichen Ueberzeugung in verschiedenen Zeitaltern ein verschiedener sein dürfte.

2) In meinem ersten Grunde ist schon enthalten, daß die Sache des Christenthums keinen Abbruch durch diese Gestattung erleiden wird. Das ist nicht Christenthum, was die Untersuchung zu fürchten hat. Meine Ueberzeugung würde den sonst befähigten Israeliten nicht einmal vom historischen Lehramt unbedingt ausschließen. Denn auch abgesehen von der immer gewaltigeren Bedeutung, welche die Geschichte der nichtchristlichen Völkerschaften, namentlich in neuester Zeit erhalten hat: wenn ein jüdischer Gelehrter durch ein tiefsinniges Werk gezeigt hätte, daß er den Geist der christlichen Welt richtig zu würdigen weiß, so wäre ihm meines Erachtens der nicht erfolgte Uebertritt so lange wenigstens zu Gute zu halten, als der fortdauernde Hader der christlichen Kirchen jedem Draußenstehenden das Urtheil erschwert, in dem Schooße welcher von ihnen der allein wahre Glaube zu finden sei. Daß aber frivole Verächter aller Religiösität und überhaupt seichte Köpfe nicht zur Habilitation geschweige denn zur festen Anstellung gelangen, dafür wird die Fakultät und vor allen Dingen die höchste Behörde Sorge zu tragen wissen. Endlich darf dann auch wohl

3) geltend gemacht werden, wie große Billigkeitsgründe dafür streiten, keiner menschlichen Anlage den Weg zur Ausbildung und ihrem Lohne zu versperren; die bedeutenden Fähigkeiten, welche die jüdische Nation namentlich in den in Frage stehenden Fächern entwickelt, sind aber unbezweifelt.

Bonn, den 24. Oktober 1847. Dahlmann.

Berichtigungen.

Im Julihefte haben sich mehrere, zum Theil sinnentstellende Druckfehler eingeschlichen.

S. 243 Z. 23 v. o. fehlt „besuchen" hinter Rom. — S. 244 Z. 7 v. u. statt Emsedienses lies „Einsedienses". — S. 245 Z. 14 v. u. statt bei lies „in". — S. 246 Z. 5 v. o. statt die lies „den". S. 246 Z. 11 v. u. statt besteht lies „bestehen". — S. 248 Z. 5 v. o. statt sonst lies „sanft. — S. 249 Z. 12 v. o statt geringe lies „grimmige". — S. 250 Z. 14 v. o. statt der lies „den". — S. 250 Z. 20 v. o. statt Röthe lies „Räthe". — S. 250 Z 21 v. o. statt mohamedanischen lies „mohamedanischem". — S 250 Z 2 v. u. statt Ludovica lies „Ludovici". — S. 279 Z. 9 v. o. statt aus lies „auch".

Mosaisches Recht und Hindurecht.

Eine Skizze.

Das mos. Recht, Vielen bekannt und von Wenigen gekannt — das Recht der Hindu wenig bekannt und gekannt, haben dieses allgemein bekannte Gemeinschaftliche, daß sie die ältesten auf uns gekommenen Rechtslehren enthalten. Wem ein höheres Alter zuzugestehen sei, wäre an sich eine müßige Frage, wenn nicht gerade in der Rechtslehre, in so weit sie ein Glied der historischen Wissenschaft bildet und zur Erkenntniß der Entwickelung des Menschengeschlechts beitragen will, sehr viel darauf ankäme, aus den bekannten Gesetzen auf den Zustand des Volks, auf die von ihm in dem Zeitpunkte der Legislatur erreichte Cultur- und gesellschaftliche Höhe, zu schließen. Und da weisen denn die einfachen mos. Rechtsnormen auf einen ganz frühen Zustand zurück, welchem die Rechtsansprüche der vorgeschrittenen Gesellschaft und der durch sie hervorgerufenen Conflicte unbekannt sind, und dem für die einfachsten Verhältnisse gegebene Rechtsvorschriften genügen. Hingegen hat das Hindu-Recht schon weit entwickelte gesellschaftliche Zustände im Auge: es bespricht ausführlich commercielle Verhältnisse, läßt sich in vielen Gesetzen über Dahrlehn, Höhe des gestatteten Zinsfußes, über verbotene Spiele u. Anderes aus, das weit über die Rechtsbedürfnisse eines noch auf der primitiven Stufe der staatlichen Entwickelung sich befindenden Volkes hinausreicht. Versuchen wir nun eine Parallele zwischen dem mos. Rechte und dem Rechte der Hindu, so werden wir für manche Partie das mos. Recht in seiner weiteren Fortbildung durch das talm. Recht in seinen früheren Anfängen, die mit manchen Hindurechtsbüchern ein ungefähr gleiches Alter haben, zu Hülfe rufen müssen.

Sprechen wir nun vorerst in kurzen Worten über Letztere. Das älteste Hindurecht ist nicht in einem besondern Werke nieder-

gelegt, sondern bildet einen Theil des Menu, der sich überhaupt über alle Verhältnisse des Lebens, gottesdienstliche, richterliche, nachbarliche, die der Ehe, der Erziehung und des Unterrichts u. a. m. erstreckt. Der Menu wurde zuerst durch William Jones ins Englische übertragen [1]), der in der Vorrede zu dieser Uebersetzung den Menu etwa 1280 J. vor der übl. Zeitrechnung setzt [2]). Dieses hohe Alter ist jedoch nicht unangefochten [3]), wenigstens dürfte er, in seiner vollständigen Ausbildung (und zumeist hinsichtlich mehrerer Rechtsnormen), aus viel späterer Zeit datiren. Als Quelle benutzen wir hier ferner Yâjnanvalkya's Gesetzbuch [4]), für das als die früheste Zeit der Abfassung das 2. Jahrh. nach übl. Zeitr. angenommen werden dürfte [5]). Im Yâjnanvalkya ist auch schon Manches näher entwickelt, worüber der Menu nur kurze Vorschriften hat.

Bei einer Vergleichung dieser beiden Rechtssysteme drängt sich von selbst der Gedanke auf, daß sie nach der Verschiedenheit des ihnen zu Grunde liegenden Religionssystems sich verschieden ausgeprägt. Der von der Idee eines einzigen Gottes getragene Mosaismus kennt nur einen Gegensatz: Gott und den Menschen, diesem Gotte stehen alle Menschen in gleicher Weise gegenüber; der Hindu-Glaube ist polytheistisch (in mancher Hinsicht pantheistisch), daher auch eine durch die Gottheit gesetzte verschiedene Klassification des Menschengeschlechts; und nach den Klassen ist auch das Recht verschieden. — Nach dem Mosaismus ist Gott der oberste Hüter des Rechts und darum kennt das Recht kein Ansehen der Person oder des Standes; nach dem Menu ist der König dessen höchster Vollführer, und da gibt es denn einen Stand, der eine Exemtion von der Strenge

---

1) Unter dem Titel: Institutes of Hindu Law, or the ordinances of Menu, according to the Gloss of Culluca, comprising the Indian System of duties, religious and civil. Verbally translated from the original Sanscrit, printed by the order of Government. Calcutta 1794. Von Neuem herausgegeben von Graves Chamney Houghton, London 1825. Ins Deutsche wurde er übersetzt von J. Chr. Hüttner, Weimar 1797. Wir citiren nach dieser Uebers.; wo sie dem Original nicht entspricht, nach Jones.

2) Vgl. Jones Vorrede S. XV.

3) Vgl. Stenzler in dem folg. Anmerk. angeführten Werke, Vorrede S. X.

4) Yâjnanvalkya's Gesetzbuch. Sanskrit und Deutsch von A. Fr. Stenzler. Berlin und London. 1849.

5) Das. Vorrede S. XI.

des Gesetzes genießt. Endlich prägte der Mosaismus nach seiner staatlichen Seite sich in der Republik aus: Gott der höchste Regierer und Leiter, der Staat selbst, in allen seinen Gliedern gleich kennt keinen Standesunterschied; der Hindustaat ist monarchisch: ein König an der Spitze, dem manche Willkür und zu ihr führende Macht eingeräumt wird.

Folgende Stelle des Menu (1, 87 f.) gibt im Allgemeinen Aufschluß über die Gliederung des Staates. „Um diese Grenze zu erhalten wies das höchste glorreiche Wesen denen, welche von seinem Munde, Arme, Hüfte und Fuß entsprossen, verschiedene Pflichten an. Den Braminen legte er als Pflichten auf: den Veda zu lesen, sie zu lehren, zu opfern, Anderen beim Opfern beizustehen, Almosen zu geben, wenn sie reich sind, und Geschenke anzunehmen, wenn sie arm sind. — Das Volk zu vertheidigen, Almosen zu geben, zu opfern, den Veda zu lesen, die Verlockungen sinnlicher Vergnügen zu fliehen sind in kurzen Worten die Pflichten des Kshatryia (Kriegers, der Kriegerkaste Angehörenden). — Viehheerden halten, Geschenke geben, die Schrift lesen, Handel treiben und das Land bebauen ist einem Vaisya (der dritten d. i. Kaufmannskaste Angehörenden) vorgeschrieben. — Eine Hauptpflicht legte der höchste Regierer dem Sudra (Dienenden, der vierten Kaste Angehörenden) auf, den vorerwähnten Klassen (Kasten), ohne ihrer Würde Abbruch zu thun, zu dienen". — Die drei ersten Klassen werden auch zweimal Geborne genannt, die vierte oder die dienende Klasse ist nur einmal geboren[6]). Während andere, als die Chandala, und andere aus Mißheirathen entstandene Klassen[7]) als des Gesetzes und des Schutzes des Rechts nicht würdig, übergangen und nur gelegentlich als Ausdruck der Verworfenheit erwähnt werden, stehen Braminen und Sudras einander gegenüber: jene die höchste, diese die niedrigste Stufe in der Gesellschaft einnehmend. „Da der Bramine aus dem vortrefflichsten Theile (dem Munde) entsprang, da er zuerst ge-

6) Menu 12, 4. Yâjnanvalkya 1, 10 Die Benennung zweimal, einmal Geborner kommt häufig vor. Menu erklärt a. a. O.: „einmal geboren ist, der keine zweite durch die Gayatri hat und keinen Gurt trägt." Der Sudra trägt keinen Gurt und spricht nicht die Gayatri, eine heilige Formel, die gleichsam eine Wiedergeburt zu Wege bringt.

7) Vgl. hierüber ausführlich Menu 10, 12 f. Der Chandala ist den Europäern bekannt unter der Benennung Paria, die er auf der Küste von Malabar führt.

boren wurde und er die Veda besitzt, so ist er mit Recht das Haupt dieser ganzen Schöpfung. — Welches erschaffene Wesen kann ihn übertreffen? — Alles was sich im Weltall befindet ist in der That Gut des Brauinen; denn er hat durch seine Erstgeburt und deren Erhabenheit ein Recht hieran" [8]). Darum stehet auch der Bramine über der eigentlichen Strenge des Gesetzes. Ein Bramine darf, wenn er auch aller möglichen Verbrechen überführt worden ist, nicht mit Tode bestraft, er darf sogar nicht an seinem Körper beschädigt werden. Seine Bestrafung bestehet nur in Verbannung; auch darf sein Vermögen nicht eingezogen werden [9]). Dieses wird auch bei einem Verbrechen ausdrücklich vorgeschrieben, das des Braminen, des Vedalehrers und der Gottheit Erstgebornen, am meisten unwürdig: bei Begehung eines Ehebruchs [1]). — Dem Braminen ist aber auch die Vollführung manchen Rechtsgesetzes erlassen. Der König hat ein Recht an der Hälfte von aufgefundenen verborgenen Schätzen und Metallen; hat aber ein gelehrter Bramine einen verborgenen Schatz gefunden, so kann er ihn ganz behalten, „weil er Herr von Allem ist" [2]). — Welchen Standpunkt nimmt hingegen der Sudra im Rechte ein? Er wird, wie weiter referirt werden wird, wegen mannigfachen Verletzungen bestraft, die an ihm ausgeübt nicht als Verletzungen bestraft werden; genießt also nicht Gleichheit vor dem Rechte. Auch ist der Sudra sowohl von Erklärung des Gesetzes, als vom Richteramte ausgeschlossen; und läßt ihn ein König Rechtssachen entscheiden, so soll das Königreich in solche Noth gerathen, wie die Kuh in tiefem Schlamme (sich befindet) [3]).

Wie verschieden nach beiden Richtungen das mos. Recht sei, braucht nur durch einige Züge bezeichnet zu werden. Das Ge-

---

8) Menu 1, 93. 95. 100. „Ihn ließ das Wesen, welches durch sich selbst bestehet, aus seinem Munde hervorgehen, damit er nach vollbrachten heiligen Gebräuchen den Göttern gereinigte Butter darreiche und Reiskuchen den Erzeugern des Menschengeschlechts, zur Erhaltung dieser Welt. Welches erschaffene Wesen also kann ihn übertreffen, mit dessen Mund die Götter des Firmaments unaufhörlich gereinigte Butter schmausen und die Schatten der Ahnen geheiligte Kuchen?" Das. 94. 95.

9) Menu 8,380. 381.

1) Das. 879.

2) Das. 8, 37. 38. Der Bramine soll auch nach §. 38 von jedem gefundenen Schatze die Hälfte bekommen.

3) Das. 8, 20. 21.

setz ist für Alle: hier gibt es keinen eximirten Stand. Das Verbrechen wird bestraft, selbst wenn es im Hohepriester gefunden wird. Das biblische Recht erwähnt keine Exemtion, das talm. Recht negirt sie ausdrücklich [4]). Es kann daher hier auch keine Verschiedenheit der Bestrafung durch Rücksicht auf die Person stattfinden: vor Gericht ist Jedermann gleich, ein Gesetz für Jedermann und daher auch eine Bestrafung. Ueberhaupt kennt das mos. Recht keine Gliederung der Stände; ist es doch ursprünglich für den republikanischen Staat erlassen. Selbst die spätere Umgestaltung in die monarchische Form vermochte auch durch viele Jahrhunderte den alten Geist der Gleichheit nicht zu verlöschen; daher ist ein erblicher Adel bis auf die späteste Zeit unbekannt, und hierdurch auch keine Bevorrechtung irgend eines Standes. Daß daher Jedermann, so Wissen und sittlicher Charakter ihn hierzu qualificiren, befähigt ist, das Richteramt zu üben, gehet aus diesem bezeichneten Wesen des Staates hervor: ein Staat, der nicht Patricier und Plebejer kennt, muß das Patriciat ausschließlich in der Befähigung dem Rechte und dem Gesetze vorzustehen erblicken; das talm. Recht erklärt ausdrücklich: Ein Bastard, der Wissenschaft sich erworben, gehet voran dem unwissenden Hohepriester [5]).

Der Vollstrecker und Ausführer des Rechts ist nach dem Menu, der aus der Kriegerklasse hervorgehende König [6]). Kann er nicht persönlich Recht sprechen, so soll er hierzu einen gelehrten Braminen ernennen, der sich drei andere Braminen als Beisitzer zugesellt, mit denen er einen Gerichtshof bildet [7]). Es sind feste

4) Synhedrin 2, 1. — Die s. g. geistlichen Gerichte sind also keineswegs aus bibl. und nachbibl. Institutionen abzuleiten, sondern scheinen indo-germanischen Ursprunges zu sein, woselbst auch der eigentliche Ausgangspunkt für hierarchische Gewalt und bevorzugte Stellung zu suchen ist. Das Judenthum hat nicht nur nicht Hierarchie, sondern trat schon von der frühen Zeit des zweiten Tempels — zur Zeit des ersten Tempels konnte bei dem Verkommen des mos. Glaubens von ihr kaum die Rede sein — allen derartigen Bestrebungen entgegen.

5) Horajot 3, 8. Vgl. auch Sifra Achre Mot, Per. 13.

6) Ueber den König, wie er im öffentlichen und häuslichen Leben, im Frieden und im Kriege :c. sich verhalten soll, handelt das siebente Buch des Menu.

7) Das. 8, 9—11. Sehr bemerkenswerth ist, daß im Menu Vier einen Gerichtshof bilden, während doch jede rationelle Ansicht eine ungleiche Zahl der Richter verlangt.

Normen aufgestellt, nach denen der König richten muß und über die er, wenn er Gerechtigkeit übt, nicht hinausgehen darf [8]); doch wird ihm auch zur Pflicht gemacht aus äußeren Merkmalen die Gedanken der Menschen zu erkennen, aus ihrer Stimme, Farbe, Miene, Gliedern, Augen und Bewegung [9]): beim Einzelnrichter die eigentliche Pforte zur Willkur! — Das biblische Recht, das Könige nicht kennt, spricht nur von und zu Richtern: Das Recht ist Gottes, der Richter ist dessen sichtbarer Stellvertreter, er spricht also im Namen Gottes [1]). Mit Entstehen des Königthums ging, nach manchen Stellen zu schließen, die Rechtspflege auf den König und seine Großen über, es wird aber in dieser Zeit sehr über Unrecht und Willkür geklagt. Das talm. Recht bestimmte dem Rechte Schutz und Vertretung in einem obersten, vom Könige unabhängigen Tribunal (Synhedrium), das sich schon früh herausgebildet hatte [2]).

Der den Hindu'schen Staatsorganismus wie die Gesetzgebung durchwehende Geist ist ein aristokratischer; das Recht wird nur vom König oder dessen Stellvertreter, der sich noch drei Richter beigesellt, gesprochen; das Volk selbst wirkt nicht durch selbst gewählte Beisitzer aus seiner Mitte (Jury) mit: das Urtheil über die Thatfrage wird also nur ein unsicheres, keine Garantie gegen Willkürlichkeit bietendes sein. Zwar ergehen viele treffliche Ermahnungen an den König, Gerechtigkeit zu üben. „Die einzige beständige Freundin, welche dem Menschen sogar nach dem Tode folgt, ist Gerechtigkeit; alle andern verlöschen mit dem Körper. Gestörte Gerechtigkeit wird zerstören, beschützte wird beschützen: nimm dich also in Acht, o Richter! daß nicht etwa die umgestoßene Gerechtigkeit uns und dich umstoße" [3]). So wird auch der König zur ungesäumten Handhabung des Rechts aufgefordert. „Wenn der König nicht ohne Saumseligkeit die Schuldigen bestrafte, so würde der Stärkere den Schwächeren

8) Menu B. 8 u. 9 enthalten die festen Rechtsnormen.

9) Das. 8, 25.

1) Vergl. Deuteron. 1, 17. Ps. 82, 1 und sonst.

2) Die Vernachlässigung der Rechtspflege unter den Königen ist aus den Klagen des Jesaias, Jeremias und anderer Propheten bekannt. Ueber Synhedrium, dessen Wesen und Entstehung vgl. Frankel, Der gerichtl. Beweis nach mos.-talm. Rechte S. 66.

3) Menu 8, 15. 17.

wie einen Fisch am Spieße braten" [4]). Aber Ermahnungen können der einseitigen oder willkürlichen Auffassung doch schwer vorbeugen. — Besser scheint hinsichtlich der Rechtsfrage vorgesehen zu sein. „Die Schrift (die Vedas), die Gesetzbücher, gebilligte Gebräuche und in allen gleichgültigen Fällen Gutdünken, haben die Weisen unzweideutig als die vierfache Quelle des Rechtssystems erklärt" [5]) Aber hiermit ist das Recht noch nicht erschöpft. „Ein König der die geoffenbarten Gesetze kennt muß auch nach den besonderen Gesetzen der Klassen, nach den Gesetzen oder Gebräuchen der Bezirke, nach den Gebräuchen der Kaufleute und dem Herkommen gewisser Familien forschen und ihre besonderen Gesetze gelten lassen, wenn sie mit den Gesetzen Gottes nicht streiten" [6]). Welche Handhabe, das eigentliche Recht zu paralysiren, und wie unerquicklich überhaupt die Verschiedenheit der Gesetze für die Klassen, die hier sogar durch die Rücksicht Billigung findet, „daß Diejenigen, welche auf ihre hergebrachten Gewohnheiten halten, durch Bande der Freundschaft und des Wohlwollens mit ihrem Stamme, auch wenn sie noch in so weiter Entfernung wohnen, verbunden bleiben" [7]). — Das bibl. Recht beruht auf der breiten Grundlage der Oeffentlichkeit und der allgemeinen Theilnahme; in dem daran anknüpfenden talm. Rechte kommt in den Gerichtshöfen für peinliches Recht das Princip der Jury zur vollsten Berechtigung, die Parteien fühlen sich also gegen Willkür und Parteilichkeit gesichert [8]).

Wir haben nun die Grundlinien des mos. Rechts und des Hindu-Rechts verzeichnet: beziehen wir auch das talm. Recht

---

4) Das. 7, 20. Nach einer Leseart: der Stärkere würde den Schwächern unterdrücken wie Fische untereinander. Vgl. hierzu den Spruch Abot 3, 2: שאילמ"א מוראה איש את רעהו חיים בלעו, und hierzu Aboda Sara 4: מה דגים שבים כל הגדול מחברו בולע את חברו אף בני אדם אילמ"א מוראה של מלכות וכו'.

5) Menu 2, 12. Vgl. Yajnavalkya 1, 7: „Vedas, Rechtsbücher, Sitte des Guten. Was einem selbst lieb ist und der Wunsch, welcher aus gehöriger Ueberlegung entstanden, dies wird als Wurzel des Rechts angesehen".

6) Menu 8, 41. Vgl. auch §. 46.

7) Das. §. 42. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Rechtsgesetze des Menu aus Gewohnheitsrechten zusammengeflossen seien. Insoweit diese allen Völkern und Stämmen Hindostans gemein waren, erhoben sie sich zum Gesetz; das Gewohnheitsrecht der einzelnen Stämme und Klassen blieb ihnen als Solches überlassen.

8) Ueber die verschiedenen Gerichtshöfe und wie die Synhedrin der Jury entsprechen, vgl. Der gerichtliche Beweis S. 68 f. 83 f.

in seinem Verhältnisse zum mos. oder bibl. Recht hierher. Seiner ursprünglichen Tendenz nach will es an dieses anknüpfen, das bibl. Recht fortbilden. Hinsichtlich des Criminalrechts verblieb es auch in der That in diesen Schranken: es ist gleichsam ein erläuternder Commentar zum bibl. Text; specialisirt manches allgemein Gehaltene der Schrift, erklärt manche dunkle Stelle, stellt auch mitunter manche neue Auffassung hin, gehet aber jedoch nicht über das Gegebene hinaus, fügt weder dem Strafrechte, noch dem Criminalrechte Neues hinzu, hat also nicht neue Arten der Strafe, noch des Bestrafens Würdigen, das nicht in der Schrift offenbar oder durch Interpretation gefunden würde. Das talm. Recht gehet also hier ungemein mit dem Menurechte hinsichtlich der Quellen auseinander. Jenes hat zur Grundlage ausschließlich Offenbarung, dieses hat nebst den geoffenbarten Vedas noch andere Quellen. — Anderes zeigt das Civilrecht. Hier knüpft zwar auch das talm. Recht an das bibl. an, doch ist die Verbindung zuweilen lose, die Norm nur auf dem Wege der Analogie oder künstlicher Schlüsse aus der Schrift abgeleitet, zuweilen fehlt ihr auch diese schwache Unterlage: der Fortschritt und die Entwickelung des gesellschaftlichen Lebens hatte neue Rechtskreise geschaffen und hierdurch die Nothwendigkeit, neue Rechtsbestimmungen festzustellen, für die die Schrift nach den früheren Verhältnissen entweder keinen oder nur einen schwachen Anhalt bot [9]). Am reichlichsten floß die Schrift für eherechtliche Verhältnisse, am sparsamsten für commercielle und Contracte. Im Civilrecht nähern sich also relativ die Quellen des mos.-talm. und die des Hindu-Rechts mehr einander; hier nun bietet sich die eigentlichste Gelegenheit dar, die Verschiedenheit des indischen und jüdischen Geistes, wie er sich in den resp. Gesetzgebungen ausprägt, kennen zu lernen.

Wir versuchen eine Vergleichung nach diesen drei Zweigen des Rechts (Criminal-, Ehe-, Civilrecht) aufzustellen, und beginnen mit dem Criminalrecht [1]).

Wir heben hier zuerst das Strafrecht hervor, was im Menu

9) Vgl. das. S. 54. 62.

1) Wir heben aus dem oben angegebenen Gesichtspunkte das Eherecht besonders hervor, obschon es an sich nur einen Theil des Civilrechts bildet. — Wir werden im Folgenden die Gesetze des Menu als weniger bekannt ausführlicher anführen, auf die mos. talm. Normen aber als mehr bekannt nur kurz hinweisen.

als Verbrechen bezeichnet wird und worauf Todes- oder körperliche Strafe erfolgt.

„Wer die Schatzkammer, das Zeughaus oder den Tempel einer Gottheit erbricht, ferner, wer königliche Elephanten, Pferde und Karren stiehlt, den bringe der König ohne anzustehen um das Leben" (9,280)[2].

„Den Dieb, der mit den gestohlenen Sachen oder mit Werkzeugen zum Einbruche ertappt wird, lasse er ohne weiteres mit Tode bestrafen" (9,270).

„Auch die lasse er umbringen, welche Räuber in Städten mit Lebensmitteln oder mit Werkzeugen versorgen oder sie beherbergen" (9,271).

Das mos. Recht gestattet beim Einbruche die Selbstwehr auch mit dem Blute des Einbrechers, erkennt aber nicht auf Einbruch richterliche Todesstrafe (vgl. Exod. 22, 1). Die anderen vorgedachten Fälle kennt das mos. Recht nicht.

„Wenn Jemand Männer von hoher Geburt, vorzüglich aber Frauen und sehr kostbare Edelsteine, als Diamanten und Rubinen, stiehlt[3], so hat er das Leben verwirkt" (8,323).

Das mos. Recht hat Todesstrafe auf Menschenraub (Exod. 21, 16. Deuteron. 24, 7) aber ohne Unterschied der Geburt. Auch erstreckt sich diese Strafe nur auf Menschenraub.

„Wenn Jemand etwas verloren und ein Anderer es gefunden, so muß es der König zur Sicherheit ehrlichen Leuten aufzubewahren geben. Wird nun Jemand überführt, es entwendet zu haben, so lasse er den Dieb von einem Elephanten zu Tode treten" (8, 34).

„Einen betrügerischen Goldschmied muß der König mit Scheermessern zerschneiden lassen" (9,292).

„Wenn eine Frau von vornehmer Geburt die Pflichten verletzt, die sie ihrem Gatten schuldig ist, so soll sie der König verurtheilen, an einem viel besuchten Platze von Hunden aufgefressen zu werden; und der Ehebrecher soll auf ein glühendes eisernes Bett ge-

---

2) Die gewöhnliche Todesstrafe ist, wenn nicht Anderes besonders vermerkt wird, durch das Schwert. Vgl. A. Fr. Stenzler Juris criminalis veterum Indorum Specimen p. 7.

3) Die Worte „als Diamanten und Rubinen" sind erklärender Zusatz von Kulluka.

legt werden und die Henker sollen Holz darunter werfen, bis der sündhafte Bösewicht verbrannt ist" (8,371. 372).

„Wenn ein Kaufmann (Vaisya) oder ein Krieger (Kshatria) mit einer bewachten Braminin Ehebruch begehet, soll er in einem Feuer von trockenem Grase oder Bündeln verbrannt werden" (8,377).

„Wer den Damm bei einem Teiche durchbricht, den bestrafe er durch langes Tauchen unter Wasser (Ertränken), oder durch tief verletzenden körperlichen Schmerz, oder der Schuldige soll ihn ausbessern und die höchste Geldstrafe (1000 Pannas, vgl. weiter) entrichten" (9,279).

Das mos. Recht kennt nicht nur nicht die meisten dieser Verbrechen, sondern weicht in vielfacher Weise von dem hier sich aussprechenden Princip ab. Der Menu hat grausame Todesstrafen, das Motiv der Bestrafung ist nicht die der verletzen Gerechtigkeit zu leistende Sühne, sondern die an dem Verbrecher zu nehmende Rache. Das mos. Recht will nur das Böse und den es Verübenden ausgerottet wissen, darum ist die Todesstrafe die übrigens nur in seltenen Fällen angewendet wird, milde; nur zweimal erkennt das mos. Recht auf Verbrennen (Levit. 20, 14. 21, 9), spricht sich jedoch über die Weise des Verbrennens nicht aus, das talm. Recht erklärt, daß dieses nicht Feuertod auf einem Scheiterhaufen sei, sondern Eingießen glühenden Erzes in den Mund (Synhedrin 7, 2)[4]. — Der Menu wird ferner nicht von dem absoluten Begriffe des Verbrechens geleitet; darum ziehet nur der Ehebruch mit einer Frau von vornehmer Geburt, oder mit einer Braminin den Tod nach sich. Das mos. Recht hat nur das Verbrechen im Auge, darum spricht es Todesstrafe ohne Unterschied von oder mit und an wem das Verbrechen begangen wurde, aus. Aus diesem mißverstandenen Begriffe des Verbrechens läßt endlich auch der Menu eine Geldstrafe an der Stelle der Bestrafung am Leben zu (wenn Jemand einen Damm durchbricht), das mos. Recht erklärt an vielen Stellen, es soll nicht ein Lösegeld von dem genommen werden, der des Todes schuldig ist[5].

---

4) Als Motiv wird von einem spätern Lehrer (Pesachim 75) das Gebot der Nächstenliebe, wodurch auch dem Verbrecher der Tod zu erleichtern ist, angegeben.

5) Irrthümlich wurde von mancher Seite aus Exod. 21, 29. 30 gefolgert, daß die Todesstrafe durch Geldstrafe ersetzt werden könne. Dort ist nicht von durch Menschen zu vollführender Bestrafung die Rede. Vgl. Der gerichtliche Beweis a. m. Stellen.

Der völlig mißverstandene Begriff des Verbrechens und dessen Bestrafung zeigt sich ferner in folgenden Bestimmungen:

„Wenn ein Sudra sich bei der Erwähnung des Namens und der Klasse eines zweimal Gebornen lästernder Ausdrücke bedient, so soll ihm ein eiserner zehn Finger langer glühender Griffel in den Mund gesteckt werden (8,271).

Wenn ein Sudra stolz einen Priester über seine Pflicht zurechtweisen will, so soll ihm der König kochendes Oel in den Mund und in das Ohr tropfen lassen" (8,272).

(Fortsetzung folgt.)

Antonio José da Silva.

Von Dr. M. Kayserling.

Der Name dieses Mannes wurde unseren deutschen Lesern durch amerikanische Blätter vor einigen Jahren zuerst bekannt. Antonio José, der bedeutendste portugiesische Grammatiker der neueren Zeit, ja nächst Gil Vicent der gefeierteste der portugiesischen Literatur, ein Jude, ein Märtyrer für den jüdischen Glauben! Es war das piquant und neu, und die in verschiedenen Zeitschriften [1]) reproducirten Schilderungen seines ebenso marter- vollen Lebens wie schaudererregenden Todes machten Aufsehen. Die Milde und Güte, mit welcher König João V. noch auf der Brandstätte angesichts der schaulustigen Menge den Hartnäckigen anredete, wie er ihn bat und in ihn drang, in den Schooß der Kirche zurückzukehren; die kühne Antwort, welche der Glaubensheld den Inquisitoren gab und in welcher er das Judenthum verherrlichte; wie das endlich der sechszigjährige Priester — als solcher erscheint er in dem erwähnten Aufsatze — alle Marter und Qualen mit Muth und Ergebenheit ertrug — Alles das war recht schön, wenigstens aber so schön und interessant wie ein Roman.

Erzählung, Rede, Antwort, kurz der ganze „Antonio Joseph", welchen Herr De Lara in die Welt geschickt, hat die meiste Aehnlichkeit mit einem Roman. Die Rede des Königs

1) Vgl. auch diese Monatsschrift, Jahrgang 1855.

und die Antwort des Märtyrers sind nichts als künstliche Ausschmückungen der nackten Thatsache, daß ein Antonio José gelebt und auf dem Scheiterhaufen geendet hat.

Bis auf die neueste Zeit hat man aber über diesen Juden, dessen burlesk-komische Singspiele bei der ersten Aufführung in Lissabon außerordentlichen Beifall fanden, nichts mehr gewußt, als daß er bei einem Auto-da-fé verbrannt worden sei, ja bis auf die neuste Zeit hat man kaum den Namen des Verfassers der „Opern der Juden", als welche seine Dramen dem Volke bekannt waren, richtig und vollständig angeben können, weil sich das Publicum mit der Autonomasie begnügte, seine Stücken, an denen es so viel Gefallen fand, schlechtweg durch die „Opern der Juden" zu bezeichnen und Gelehrte es nicht der Mühe werth hielten, sich nach dem Namen des als Juden verrufenen Dichters zu erkundigen.

Seit man jedoch diese „Opern der Juden" besser kennen, unbefangener beurtheilen und in ihrem Verhältnisse zur allgemeinen Geschichte des Dramas in Portugal würdigen gelernt hat, seit die Portugiesen nicht mehr anstehen, sie für epochemachend zu erklären, seit die Brasilier stolz darauf sind, den „Juden" ihren Landsmann zu nennen, hat man sich auch genauer nach seinem Namen, seinen Lebensverhältnissen, seinen tragischen Schicksalen erkundigt, hat man die Daten urkundlich zu begründen gesucht und in allerneuester Zeit haben mehrere Gelehrte Portugals und Brasiliens, insbesondere aber der vorzüglichste Kenner der romanischen Literatur, der treffliche Ferdinand Wolf in Wien [2]), biographisch-kritische Artikel über ihn bekannt gemacht, so daß es auch wohl unsererseits an der Zeit sein dürfte, die so gewonnenen Resultate hier bekannt zu geben.

Antonio José da Silva [3]) — denn das ist nun unbe-

2) Don Antonio José da Silva, Wien 1860. Aus dem Aprilhefte des Jahrgangs 1860 der Sitzungsberichte der philos.-histor. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften besonders abgedruckt.

3) Bei der Ausarbeitung der „Sephardim" folgte ich „De Lara", den Mangel seiner Quellenangaben schon damals rügend, nicht ohne Mißtrauen, und benutzte das Werk F. Denis', Resumé de l'histoire litt. du Portugal und was mir sonst noch zu Gebote stand (320—323); vgl. auch Wolf, l. c. 5 (251). J. M. Pereira da Silva's Biographie Ant. Jos. in seinem „Os varies illustres do Brasil (Paris 1858) I, 259—281, war noch nicht erschienen, José Maria da Costa é Silva's Ensayo biographico-critico sobre os melhores poetas portugueres (Lisboa 1856),

zweifelt sein vollständiger Name — gehörte einer jener Judenfamilien an, welche nach der Wiederbesitznahme der Portugiesen von Brasilien mit Erlaubniß der Regierung als Juden im Lande verblieben und sich in Rio de Janeiro ansässig gemacht hatten; die Furcht vor der Inquisition machte sie später zu heuchlerischen Bekennern des Christenthums und sie waren, wie die meisten Neuchristen, geheime eifrige Anhänger der Mutter-Religion.

Antonio's Vater, Joäo Mendes da Silva, war daselbst ein angesehener Advocat und auch er soll mehrere poetische Werke verfaßt haben, welche nie gedruckt und auch wohl gänzlich verloren gegangen sind. Mit seiner Frau, Lourenca Coutinho [4]), erzeugte er drei Söhne, deren jüngster, unser Dichter, den 8. Mai 1705, zu Rio de Janeiro geboren wurde.

Gerade damals begann die unter Joäo III. eingeführte Inquisition eifriger die Neuchristen in Brasilien zu überwachen und die Juden oder Judenfreunde, welche gewöhnlich über Vermögen zu verfügen hatten, trotz aller früheren Concessionen mit unerbittlicher Strenge zu verfolgen.

Antonio José's Vater war so glücklich, lange Zeit unerkannt zu bleiben; die zu seinen Gedichten gewiß absichtlich gewählten Gegenstände, worunter sogar eine Art von Messiade und die Uebersetzung eines Hymnus auf die h. Barbara, ließen Verdacht nicht aufkommen. Ganz anders erging es der Mutter. Als eine Bekennerin des jüdischen Glaubens wurde sie angeklagt und im Jahre 1713 auf Befehl der Inquisition in deren Kerker nach Lissabon gebracht. [5]) Der zärtliche Gatte wollte sich von der ge-

X, und Innoc. Franc. da Silva's Diccion. bibl. portuguez (Lisboa 1858) sind mir noch heute nicht zugänglich. Eine Monographie aus neuester Zeit „Il Giudeo Portoghese, per Vegezzi Rusculla" (Turin 1852) ist Wolf nur dem Titel nach bekannt, auch in der hies. königl. Bibliothek bis jetzt eben so wenig vorhanden, wie die von Souza da Silva Pontes angekündigte Ausgabe der Werke und Biographie Ant. José's.

4) Ein Familienname der vielen portugiesischen Judenfamilien eigen war, Manuel Rodr. Coutinho wurde c. 1713 von der Inquisition zu Lissabon zum dritten Male wegen Rückfalls in den jüdischen Glauben bestraft; vgl. Roß, Dissert. Philos. qua Inquisit. Pontif. iniquitas evincitur (Marburg 1737), 16.

5) Es war nichts seltenes, daß Personen aus Rio de Janeiro nach Lissabon vor das Tribunal gestellt und abgestraft wurden, so befanden sich bei dem Auto-da-fé von 10 October 1723 Anhänger des Judenthums angeklagt und sämmtlich aus Rio de Janeiro:

Der Minenarbeiter Diego Lopez Simon, 26 Jahr alt; der 24jäh-

liebten Gattin nicht trennen, er opferte sein Vermögen, schied von seinen Freunden und folgte seiner Lourenca nach Lissabon, woselbst er seine Advocatenpraxis mit Erfolg fortsetzte. So kam Antonio José schon im sechsten Jahre nach Portugal, um es nie wieder zu verlassen. Nach zurückgelegten Vorstudien in der portugiesischen Hauptstadt bezog er die Universität Coimbra, um sich den Studien des canonischen Rechts zu widmen, erlangte, 21 Jahre alt, den Grad eines Baccalaureus des Rechts und begann in Gemeinschaft mit seinem Vater als Rechtsconsulent zu arbeiten.

Schnell wurde er jedoch seiner Thätigkeit wieder entzogen! Die Inquisition, welche seine Mutter noch in Verwahrsam hielt, merkte nur zu bald, daß auch er Anhänglichkeit an die mosaischen Lehren und die jüdischen Gebräuche hegte, und so wurde er schon am 8. August 1726 vor das Inquisitionstribunal geschleppt. Ein schweres Verbrechen lastete auf ihm, er war beschuldigt, nach jüdischen Satzungen zu leben. Die Ablegung eines reuigen Bekenntnisses seiner Schuld befreite ihn nicht von den Martern der Tortur, und die Anwendung des Wippgalgens (tratos de polé) hatte ihn so übel zugerichtet, daß er längere Zeit nicht einmal seinen Namen unterzeichnen konnte. Ausdrücklich bemerkte man in seinem Urtheile, daß er während der Höllenpein nur den Namen des Einig-Einzigen angerufen, den der Heiligen aber nicht über seine Lippen gebracht habe. Bei dem am 13. October 1726 abgehaltenen Auto-da-fé wiederholte Antonio José feierlich sein Bekenntniß und wurde sodann in Freiheit entlassen.

Sorgsam vermied Antonio José den allzuhäufigen Umgang mit Juden und Neu-Christen, suchte vielmehr, um den Blicken der inquisitorischen Häscher sich so weit möglich zu entziehen, den Umgang und die Freundschaft mehrerer, im Geruche der Frömmigkeit stehender Klostergeistlichen.

Im Jahre 1734 vermählte er sich mit Leonor de Carvalho aus Covilhã in Guarda, einer geheimen Jüdin[6]), welch sonder-

rige Student Joseph Gomez de Paredes und sein älterer Bruder Francisco de Paredes, welche beide zu lebenslänglicher Kerkerstrafe verurtheilt wurden, Catalina Marques, schon am 24. October 1712 als Jüdin bestraft u. A. Der 84jährige Matheo de Moura Fogaza aus Rio de Janeiro wurde bei diesem Auto als hartnäckiger Jude verbrannt. Vgl. den Relanin del Auto de Fi etc. s. l. e. a.

6) Befremdend ist, daß die sorgfältigen Biographen Antonio José's sich nicht auch um seine Frau gekümmert haben, wenn auch nur um nachzu-

bares Zusammentreffen! fast gleichzeitig mit ihrem zukünftigen Gatten, als achtzehnjähriges Mädchen vor dem Inquisitionstribunal zu Valladolid in absente verurtheilt wurde. Sie war mit vielen Gliedern ihrer Familie nach Frankreich geflüchtet. [7])

Im darauf folgenden Jahre wurde Antonio José durch die Geburt eines Töchterchen erfreut, welches er nach seiner kurz zuvor den Kerkern entlassenen Mutter Lourença nannte.

Um diese Zeit versuchte sich Antonio José auch als dramatischer Dichter, nachdem er früher im Jahre 1729 zur Vermählungsfeier des Kronprinzen Don José ein Vaudeville geschrieben hatte, und schrieb seine berühmt gewordene „Glosa ao Soneto de Camões: Alma minha gentil, que te partiste" zur Todtenfeier der „schönsten Infantin Portugal's", das beste unter all den Gedichten, welche bei dieser Gelegenheit erschienen. [8])

Nichts fehlte zu Antonio's Glücke. Die Advocatur, welche er nach dem am 9. Januar 1736 erfolgten Tode seines Vaters allein fortführte, sicherte ihm ein reichliches Einkommen; er fand Ruf und Beifall der Menge; er hatte eine vortreffliche Frau und ein ihn beglückendes Kind; die Mutter war frei und sie konnten, wenn auch im geheimsten Winkel ihres Hauses, ihrem Glauben

---

weisen, daß auch sie Jüdin gewesen. Man durfte erwarten, daß der geheime Jude sich keine „alte Christin" nehmen würde.

7) Manuel de Carvalho aus Covlha in Guarda, sicher ein naher Verwandter unserer Leonore, wurde schon am 10. Mai 1682 von der Inquisition zu Lissabon zu ewiger Kerkerstrafe — er war damals 48 Jahr alt — verurtheilt. Geddes, View of the Court of Inquisition of Portugal in dessen Miscellaneous Tracts (London 1702), 432. Ein anderer Manuel de Carvalho, vielleicht der Vater unserer Leonore, wurde zugleich mit Isabella Mendes 1719 öffentlich verbrannt, weil sie verdächtigt waren, eine Hostie in Stücken zerschlagen zu haben. Roß, l. c. 20. Ob in Folge dieses Ereignisses seine Angehörigen die Flucht ergriffen? Genug, es wurden als in Frankreich weilend in Valladolid (26. Januar 1727) in absente mit Confiscation des Vermögens und Verbannung bestraft (vgl. die betr. Relacion): Miguel Nunes Carvalho aus Covilho, ein 40jähriger Kaufmann, früher königlicher Administrator, seine Schwestern Ana, 19 Jahr alt, und Leonor, 18 Jahr alt, seine Frau, deren Brüder und Schwestern, die Tante, Neffen und Nichten seiner Frau und andere Verwandten, im Ganzen gegen 16 an Zahl, sämmtlich aus Covilho und Pinel. Bei diesem Auto wurde auch der Student Joseph Pereyra Cavalho „por culpa de Judaismo" zu dreijährigem Klosterleben verurtheilt.

8) *Barbosa*, Bibl. Lusit. IV, 41 (cf. I, 303); Wolf, l. c. 8 (254).

leben; er erfreute sich der Freundschaft hochgestellter und einflußreicher Männer. [9])

Aber wer Verdienst, Beifall und Freunde findet, dem fehlt es auch nicht an Neidern; wer die Laster und thörichten Ausgeburten seiner Zeit zu züchtigen und lächerlich zu machen sucht, läßt sich auch manchmal hinreißen, bei aller sonstigen Vorsicht eine Anspielung mitunterlaufen zu lassen, die Uebelwollende mit Freuden auffangen und nach Herzenslust ausbeuten, um ihm zu schaden. Man lachte über des „Juden" Opern; aber es fehlte nicht an schändlichen Creaturen, die ganze Stellen auf die von ihm in den Kerkern der Inquisition erduldeten Leiden bezogen und die Verläumdung liebenden geistlichen Herren darauf aufmerksam machten. Die Menge klatschte Beifall; aber die Stücke, denen er galt, bezeichnete sie mit dem Namen der „Opern der Juden".

So hatten sich über dem Unglücklichen, dem der Himmel so heiter zu lächeln schien, die Wolken des Ungewitters gebildet, das über ihn hereinbrechen sollte, und es bedurfte nur einer geringen Veranlassung zu dessen Ausbruche.

Fügte er auch jeder seiner Opern eine Art Glaubensbekenntniß hinzu, in welchen er versicherte, daß er an alle die Gottheiten nicht glaube, die er in seinen Dramen bearbeitete, so schläferte er den wachgewordenen Argwohn doch nicht ein und er vermochte nicht, das Gerücht seiner Hinneigung zum Judenthume Lügen zu strafen. [1])

Es war am 5. October 1737, daß Antonio José im Kreise seiner Familie das zweite Geburtsfest seines Töchterchens feierte; da wurde die traulich-heitere Familienfeier plötzlich durch ein unheimliches Pochen an der Thür des Hauses gestört; es waren Unheil drohende Töne: eintraten die Familiaren und Häscher der Inquisition und forderten die eben noch so glücklichen Gatten auf, ihre friedliche Hütte in der Nähe einer Anstalt der Barmherzigkeit, die ihnen leider nicht zu Theil werden sollte mit den grausigen unterirdischen Kerkern des jedem Erbarmen fremden Tribunals zu vertauschen.

Auch die Anklägerin mußte ihnen dahin folgen. Diese war eine Negersclavin im Dienste von Antonio José's Mutter, welche

9) *Pereira da Silva*, l. c. I, 260.

1) Sephardim, 320.

er ihres unzüchtigen Lebenswandels wegen gezüchtigt hatte. Aus Rache und auch wohl von feindlich Gesinnten aufgehetzt, hatte sie ihre Herren als rückfällige Juden angeklagt. Sie aber ereilte zuerst die wohlverdiente Strafe ihrer rachsüchtigen Verläumdung. Denn gleich beim Betreten der Kerker wurde sie so vom Schrecken ergriffen, daß sie binnen wenigen Tagen den Geist aufgab, der nicht minder schwarz war wie seine Hülle.

Der Proceß gegen den unschuldigen Dramatiker wurde nun eingeleitet; es fehlte an beweiskräftigen Gründen. Die Richter suchten sich daher durch seine Gefangenschaft selbst solche bindende Beweismittel zu verschaffen.

Aus den Acten seines Processes, die nur in dem königlichen Archive von Torre do Tombo sich aufbewahrt finden und über welche Varnhagen zuerst einen authentischen Bericht gegeben [2]) hat, geht nämlich hervor, daß die Gefangenwärter beauftragt wurden, durch die in den Deckenecken des Kerkers angebrachten Spionirlöcher Antonio José zu beobachten. Diese sagten zwar aus, daß sie oft gehört hätten, wie er christliche Gebete mit Andacht gesprochen habe; Einige nur fügten hinzu, daß er am bestimmten Tagen keine Speisen zu sich genommen habe. Dieses Fasten wurde nun als ein den mosaischen Vorschriften gemäß beobachtetes gedeutet, und bildete nebst den Angaben eines absichtlich mit ihm zusammen Eingesperrten die einzigen Beweise seiner Schuld.

Antonio José betheuerte stets seine Schuldlosigkeit, doch vergebens, es half ihm nichts, daß er sich auf das Zeugniß angesehener Männer berief, wie des Vorstehers der königl. Münze D. Mathias Ayres Ramos da Silva Eça und des Grafen von Ericeira, des talentvollen Dichters der Henriqueida, die bis zu seinem Tode ihm treue Freundschaft bewiesen [3]); daß Geistliche, sogar Dominicaner, seinen Eifer in Erfüllung der religiösen Gebräuche bezeugten; selbst die Gunst und Verwendung des Königs João V. konnten den zum zweiten Male vor die Schranken des Tribunals Citirten nicht retten.

Schon am 11. März 1739 wurde das Urtheil gefällt, das ihn dem weltlichen Gerichte zur Bestrafung und zwar am Leben

2) *Adolpho de Varnhagen*, Florilegio da poesia brasileira (Lisboa 1850) 207 ff. und *Wolf* l. c. 10.

3) *Peseira de Silva*, l. c. 262, 266.

überantwortete, während der Aermste und seine Freunde sich noch durch sieben Monate — bis zur öffentlichen Bekanntmachung und Vollstreckung des Urtheils d. h. bis zum Auto-da-Fé — der Hoffnung überließen, daß seine Schuldlosigkeit der Inquisition selbst endlich einleuchten müsse.

Dieser Täuschung wurde er auf eine nur zu schreckliche Weise entrissen, als man ihm am Abende des 16. October 1739 seine Verurtheilung zum Feuertode publicirte, zu einem Tode, den er, wie eine Vorahnung seines grausamen Schicksals, selbst so ergreifend geschildert hat [4]).

Drei Tage hernach bei dem am 19. October 1739 in Lissabon feierlich abgehaltenen Auto-da-Fé [5]) erschien ein 34 jähriger hagerer Mann von mittlerer Statur, mit dunklem, kastanienbraunem Haar, kleinen Gesichtszügen, im Bußgewande; es war das der Dramatiker Antonio José. Heiter wie im Leben ging er dem Tode entgegen.

Seine Gattin, die 27 jährige Lenor da Carvalho und seine greise, vom Geschick schwer heimgesuchte Mutter wurden wegen wiederholten Rückfalls in den Judaismus zur Einkerkerung auf nach Gutdünken zu bestimmende Dauer (Carcel arbitrio) verurtheilt, nachdem sie die fürchterliche, geistige Tortur noch erdulden mußten, den Geliebten zu Asche verbrennen zu sehen.

Die Mutter soll drei Monate nachher den Geist aufgegeben haben. So starb der fruchtbare Dichter, der, wie Gil Vicente, der portugiesische Plautus genannt wurde, so starb Antonio José da Silva, der durch die Lebhaftigkeit seines Geistes und die Laune seiner dramatischen Personen so Viele erheitert und lachen gemacht hatte, so grausig endete der „Jude", dessen Opern von den neuesten Dichtern und Kritikern den Dichtern der Gegenwart zum Studium und zur Nachahmung anempfohlen werden.

---

4) *Wolf*, l. c. 10 f.

5) Schon der Verfasser der „Historia da Inquisicão em Portugal" hat S. 285 die richtige Angabe, daß Antonio José am 13. (19.) Octbr. 1739 verbrannt wurde: „Sahio á morrer o Bacharel Antonio José da Silva, auctor dos 4 Tomos das operas portuguezas de que ha duas edicoes; e sua mulher de 27 annos de-idade foe penitenciada."

Wissenschaftliche Aufsätze.

Die jüdische Hochzeit in nachbiblischer Zeit.

Eine archäologische Studie.

Von Dr. Joseph Perles.

Die Wirkungen der Ehe, die Art der Eingehung derselben und Alles, was sich hieran knüpft, werden jedesmal mit der Auffassung der Ehe überhaupt in innigem Zusammenhange stehen und in derselben ihre beste Erläuterung finden. Wo die Ehe als ein Heiligthum, als Begründung einer echten Sittlichkeit, als die liebevolle Verknüpfung zwei verwandter Seelen, die mit den beiderseitigen Rechten und Pflichten freiwillig ineinander aufgehen, auftritt, da wird auch den von der Religion und Sitte sanctionirten Bräuchen, die bei der feierlichen Schließung der Ehe zur Anwendung kommen, eine heilige Weihe, eine maßvolle, aus dem Innern hervorquillende Freudigkeit aufgeprägt sein. Die Stellung, die das Weib im Volksbewußtsein und im Volksglauben einnimmt, wird hier zu ihrem Rechte kommen und klar zu Tage treten; schon hier zeigt es sich, ob die Frau sich in das Ehejoch begibt oder als selbstständig handelnde Person dem Manne ihrer Wahl die Hand reicht.

Wenn wir demgemäß die Hochzeitsfeierlichkeiten im Judenthume im Verhältniß zu denen bei anderen Völkern würdigen wollen, so müssen wir von dem jedesmal verschiedenen Charakter der Ehe ausgehen. Daß in der jüdischen Ehe die höchste Sittlichkeit, die vollkommenste Wahrung menschlicher und speciell weiblicher Würde ausgesprochen ist, ist eine zu oft hervorgehobene Thatsache, als daß noch näher darauf einzugehen wäre. Erst jüngst hat ein competenter Beurtheiler nachgewiesen, daß „sich im Judenthume die Ehe aus dem Principe der Sittlichkeit zu der sie und die Familie veredelnden Höhe herausgebildet hat" (Frankel, Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts S. XI). Um von den zahlreichen Aussprüchen der Rabbiner über die hohe Bedeutung der Ehe nur einen anzuführen, stellen wir folgende Behauptung eines Weisen her: „Sieh! wie erhaben die Würde der Ehe ist, im Pentateuch, in den Propheten und in den Hagiographen gibt sie sich als göttliche Institution zu erkennen, einmal heißt es: Laban und Bethuel antworteten: die Sache ist von Gott ausgegangen (Gen. 24, 50); bei Simson lesen wir: sein Vater und seine Mutter wußten nicht, daß

die Sache von Gott ausgegangen sei (Richter 14, 4) und in den Sprüchen (19, 14) endlich stehts geschrieben: „Haus und Vermögen sind Erbtheil der Ahnen, aber von Gott kommt die verständige Frau" (Moëd Kat. 18b; vgl. Midr. zu Psalm 59). Der Hochzeitstag erschien den Rabbinen so ernst und heilig, daß sie dem Bräutigam für denselben, wie für den Versöhnungstag eine vollständige Sündenvergebung verheißen (jer. Bikkurim P. III: חתן מוחלין לו עונותיו). — Die eine wahre Sittlichkeit allein fördernde Monogamie, die schon in der Schöpfungsgeschichte als die natürliche angedeutet wird und im biblischen Judenthume nur hie und da der unter dem Einflusse klimatischer Verhältnisse entstandenen Polygamie weichen mußte, erhielt sich im nachbiblischen Judenthume fast durchgehends in der Praxis (Frankel l. c. IX, XI) und R. Gerschom, die Leuchte der Diaspora, stieß wohl auf keinen großen Widerstand, als er den bekannten Bann gegen die Polygamie erließ [1]). Während den Griechen die Frau eine gebärende, γυνή (von γείνω) und den Römern eine fruchtbare, femina (zusammenhängend mit fecundus) war, erscheint sie im Judenthume als Ischah auf gleicher Linie stehend mit dem Isch und macht das eigentliche Haus aus (ביתו ז אשתו, Sabb. 118b). Wo die klassischen Völker die Hera als Ehegöttin eine ζυγία, jugalis, ins Joch Spannende nennen, und die Ehe als ein Zweigespann, conjugium, betrachten, dessen eine Hälfte der σύζυξ, ὁμόζυξ, conjux ist, wo der Araber und Perser die Ehe mit dem häßlichen Namen Nikach (نكاح) bezeichnet [2]), bedient sich der

1) Dieser Bann wurde jedoch nicht aller Orten anerkannt, R. Salomo b. Adereth (ש"ות רש"בא III, 446) bezeugt ausdrücklich, daß er sich in Spanien und der Provence keine Geltung verschafft habe und verweist auf wirklich zu seiner Zeit vorgekommene Fälle von Polygamie (אותה תקנה (של ר' גרשום לא פשטה בכל גבולותינו ואף לא בגבולות פרובינצה הסמוכים לצרפת לא שמענו שפשטה. Vgl. jedoch desselben Autors RGA I, 1205: .....ושנים ושלשה היו בארצות האלה שנשאו אשה על אשה ראשונה מחמת שלא היו להם תולדות מן הראשונה ועם כל זה לא עשו אלא לאחר כמה פיסין ועם כל זה לא ראינו באחר מהם שעלה זווגם יפה וכו'.

2) Vgl. des Abul-Hassan Achmed ben Mohammed el Koduri aus Bagdad moslemitisches Eherecht nach hanefitischen Grundsätzen, aus arabischen Handschriften herausgegeben von Georg Helmsdörfer p. 25. Die dort versuchte Ableitung des نكاح von dem talmudischen מגבה מן הרמים, das nach Helmsd. so viel als pactio nuptialis (!) bedeutet, ist nicht stichhaltig. Das Wort entspricht einfach dem lateinischen perforatio und deutet auf die hymenis laesio. — Chardin hat daher Unrecht, wenn er behauptet: „la loi des Hébreux et des Mahométans se ressemble fort au sujet du mariage et du traitement qu'on doit faire aux femmes" (Journal du voyage du Chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales

Jude für das Verlöbniß des für den Inhalt der Ehe bedeutungsvollen Ausdruckes קדושין oder Anheiligung und nennt die Hochzeit הלולא, einen Lobgesang [3].

Bei solch würdiger Auffassung muß auch Alles, was die Eheschließung betrifft, den Charakter hoher Reinheit und Würde tragen. Inwieweit dieß nach rechtlicher Seite hin wahr ist, geht aus dem Talmud zur Genüge hervor und wird von Frankel mit aller Schärfe und Gelehrsamkeit nachgewiesen. Wir beschränken uns hier darauf, dieß an den Hochzeitsfeierlichkeiten im nachbiblischen Judenthume in Kürze darzuthun [4].

Der Hochzeit geht die Verlobung (ארוסין [5]) voran, die theils durch Werbung des Bräutigams (vgl. B. Bathra 12b), theils durch Vermittlung (שדוכין [6]) zu Stande kam. Ein Beispiel vereitelter Bewerbung erzählt der Talmud (jer. Sabb. P. X): Als R. Eleasar starb, ließ ein anderer Gesetzeslehrer um die Hand seiner Frau anhalten, erhielt aber den Bescheid: „darf sich der Profane eines Gefäßes bedienen, dessen sich der Heilige bediente?“ — Daß zuweilen Verlobungen stattfanden, ohne daß Braut und Bräutigam sich gegenseitig kannten, beweist die Bemerkung des Talmuds, Niemand dürfe eine Frau heirathen, bevor er sie nicht gesehen habe (Kidd. 41a). Oeffentliche Tanzbelustigungen an gewissen Tagen des Jahres boten den jüdischen Mädchen Veranlassung zu einer Art Freiwerbung. Am funfzehnten Ab und am Versöhnungstage zogen die Jungfrauen, angethan mit weißen geborgten Kleidern — damit die Reichen vor den Unbemittelten Nichts voraus haben — hinaus in die Weingärten und forderten beim Tanze die jungen Leute zur Ehe auf.

etc. Londres 1686 p. 269) Ueber Hochzeit und Ehe bei den Mohammedanern vgl. noch *Mouradgea d'Ohsson* tableau général de l'empire Ottomane tom. II. — Der Deutsche nennt das Fest der Eheschließung mit dem würdigen Namen: Hochzeit = hohe, festliche Zeit.

3) Vgl. ומביאין החתן והכלה בהלולים וע״ז נקרא הלולא : כל בו ה׳ אישות.

4) Ueber die biblischen Hochzeitsfeierlichkeiten vgl. Ewald, die Alterthümer des Volkes Israel, 2te Ausgabe, S. 231 ff; Winer's bibl. Reallex. s. v. Hochzeit; Saalschütz, Archäologie der Hebräer, 2ter Band, 8ter Abschnitt.

5) In Judäa hieß die Verlobte (ארוסה) auch חרופה d. i. jugendliche, frühreife (Kidd. 6a).

6) Ich glaube dieses dunkle Wort vom Chaldäischen שדך = beruhigen, beschwichtigen, ableiten zu können. Auch nach der griechischen Mythe veranlaßt die Göttin Peitho (von πείθω, überreden, überzeugen) die Braut zur Einwilligung in die Ehe.

Alle präsentirten sich den Hochzeitscandidaten nach der vortheilhaftesten Seite: die mit äußeren Reizen Ausgestatteten wiesen auf ihre Schönheit hin, die vornehmen Geschlechtern Entstammenden priesen ihren Familienadel und dessen Einfluß auf die Reinheit der Ehe, die Stiefkinder der Natur endlich, denen äußere Reizmittel nicht zu Gebote standen, sprachen von der Vergänglichkeit körperlicher Vorzüge und dem dauernden Werthe der Sittlichkeit (jer. Taanith P. IV; bab. Taan. 26b, 31a). — Die Verlobung wurde durch ein Familienmahl (סעודת ארוסין, Moëd Kat. 18b) [7] gefeiert, bei welchem oft ein großer Aufwand entfaltet wurde [8]). Die Gemächer waren prächtig erleuchtet, Ruhebetten waren ringsumher aufgeschlagen, zahlreiche Gäste gingen ein und aus, die Frauen saßen am Spinnrocken und riefen freudig im Chorus: die und die ist heute verlobt worden (Gittin 89a). Eine Vorfeier der Hochzeit scheint in der oft vorkommenden פרטגמיא = προγάμεια [9]) angedeutet zu sein. Die deutschen Juden des Mittelalters begingen diese Vorfeier, genannt „Spinnholz" an dem dem Hochzeitstage vorangehenden Sonnabend (מגן אברהם א"ח ה' ט' באב סי' תק"נא ס"א). Aus verschiedenen Andeutungen in den rabbinischen Schriften geht hervor, daß gewisse Tage als der Eheschließung besonders günstig angesehen wurden und daß man auch hie und da dem Bräutigam das Horoskop zu stellen pflegte [1]). Die spanischen Juden gaben nach griechischem Vorbilde (Lobeck Aglaoph. p. 433) der Vollmondszeit den Vorzug in der Wahl des Hochzeitstages [2]). Auch mag es nicht un-

7) Semach c. VIII wird סעודת אירוסין der סעודת נשואין entgegengesetzt.

8) Pes. Rabb. c. 5: למה"ד למלך שקדש את בתו ועשה לה קדושין גדולין וכו'. Bei dieser Stelle und ähnlichen, die mit ... משל ל oder למה"ד beginnen, ist immer fraglich, ob auf echt jüdische Gebräuche angespielt wird.

9) Jer. Schebiith c. IV; jer. Demai c. IV; Lev. Rabba c. II: ואותן שבע שנים הן הן פרטגמיא של צדיקים לע"ל וסימנא דעביד פרטגמיא אכיל משתותא. — In Midr. Psalm 14, 7: משל לבן מלך שארס בת מלך וקבע פרוקטומיא ביום פלוני .. מי מעכב פרוסטגמיא ist ebenfalls פרטגמיא zu lesen. Menachem di Lonsano s. v. משתהן berichtet: ומנהג העולם ששמחין בחופה שני שבתות ולשני קורין בלע"ז טורנא בודא (spanisch: tornaboda) ולראשון קורין ביוני פרטגמיא ואפשר הוא הנקרא בלע"ז שבת די טאלאמו (talamo). Vgl. K. F. Herrmann, Lehrb. der griechischen Antiquitäten II, §. 48, 5; III, §. 31, 8 und Sachs' Beiträge z. Sprach- und Alt. I, 152.

1) Exod. Rabba c. 20: משל לאחד שנעשה לבתו של מלך שושבין והיה רואה במזל שהוא יוצא מבית אביה התחיל בוכה וכו'.

2) מה שנהגין שאין נושאים נשים עד מלוי הלבנה באלו הארצות אינו נחוש אלא כשם שמושחין המלכים על המעיין דתמשך מלכותו כך עושין במלוי ולא בחסרון בדרך שממשיכין יין בצנורות ואין בו משום דרכי אמורי (ש"ות רמ"בן סי' רפ"ג).

gewöhnlich gewesen sein, der Braut ein Amulet als Schutz gegen das „böse Auge" umzuhängen[3]).

Der Brautstand wurde außerordentlich in Ehren gehalten und die Brautleute erfreuten sich verschiedener Vorrechte in liturgischer und gesellschaftlicher Beziehung. Das Verhältniß Gottes zum jüdischen Volke wird in der Bibel und von den Rabbinern zu wiederholten Malen als das Verhältniß eines verlobten Paares dargestellt[4]). Der Sabbath wurde bei seinem Eintritte gleich einer geliebten Braut begrüßt (Sabb. 109a: בואי כלה בואי כלה). Die Braut (כלה)[5]) hatte einen eigenen Ehrensitz (כסא של כלה, Edujoth I, 11; Kelim 22, 4; vgl. Maimoni's Com. zur letzten Stelle) und wurde in festlichem Aufzuge auf einer geschmückten Tragbahre durch die Stadt geführt, (Tosephta Sota c. 15; Sota 49a; vgl. ib 12a)[6]) die von den angesehensten Männern getragen

3) Pesikta R. c. 5: למה"ר למלך שקידש את בתו ועשה לה קרושין גדולין ושלטה בהם עין רעה עבר המלך לרשיא את בתו מה עשה נתן לה קמיע אמר לה יהי הקמיע הזה עליך כדי שלא ישלוט בך עין הרע עוד. Der Aberglaube, von dem im Targ. jer. zu Deut. 24, 6 berichtet wird, erinnert an das „Nesselknüpfen" der Deutschen.

4) Deut. R. c. II, Schluß: בעשר מקומות קראו הקב"ה לישראל כלה וכו׳.

5) D. i. die bekränzte oder verhüllte, wie im Lateinischen nupta. Vgl. Ambrosius de Abrah. 1, 9: Nubere, nupta, nuptiae-et nuptae dictae, quod pudoris gratia puellae se obnuberent. — Denique operiuntur ut nubes, cum acceperint nupturae velamina. Das Verbum כלל, von dem כלה abgeleitet ist, kommt Megilla 27b vor: כי אכלל רבה בריה רב הונא. Der griechische Name νύμφη kommt auch einige Mal im Talmud und Midrasch vor, so R. hasch. 26; Exod. R. c. 36: לשון יוני קורין לכלה נמפי, Pesikta R. c. 41: (καλὴ νύμφη) מהו יפה נוף קלונימי. In die spätere Sprache der Midraschim ist auch eine griechische Wortbildung für כתובה eingedrungen, die bald גומסא (Gen. R. c. 26; Lev. R. c. 23) bald גמיסקין (Exod. R. c. 32 u. 47) lautet und an einer Stelle gar in גהיקין verstümmelt ist, Pesik. R. c. 15: ... למלך שנשא נשים הרבה ולא כתב להם (כתובה) גהיקין ולא אפטיה כיון שנשא בת טובים ובת גנסין כתב גהיקין ואפטיה und die jedenfalls mit γαμέω, γαμικόν zusammenhängt. Im Buche Tobias 7, 14 wird die כתובה durch συγγραφή bezeichnet.

6) Diese Tragbahre figurirt an verschiedenen Stellen der rabbinischen Schriften unter verschiedenen Namen, so Jebam. 106a: בי כורסיא; Sota 49b: פפיריה, wo Raschi die richtige Erklärung gibt oder wie es in jer. Sota heißt: אפיפיירות; B. Mezia 75b: פרייפרין; Schir hasch. R. 4, 10: פוריא; Midr. Psalm 24, 1: אפריון, כפישה. Das viel besprochene Wort הינומא (Kethub. 15b), das Raschi durch Brautschleier, Musaphia durch Larve und Sachs durch ὑμεναῖα erklärt, ist nach der übereinstimmenden Angabe des jerus. und babyl. Talmuds nichts weiter als unser אפריון; jer. Kethub. c. II, hal. 1: תמן בהינומה. ומה הוא אפריון רבנן דהכא אמרין פריומא גמנומה. (vgl. Schir hasch. R. 3, 8: φόρημα = פריומא); babl. Kethub. 17b: מאי הינומא סורחב בר פפא משמיה דזעירי אמר

wurde [7]). Auch mochte es zuweilen vorkommen, daß die Braut zu Pferde oder auf dem Rücken eines Elephanten sitzend, nach dem Hochzeitshause geleitet wurde [8]). Die Juden des Mittelalters pflegten, der Landessitte folgend, dem Brautpaare im festlichen Aufzuge entgegenzureiten und bei dieser Gelegenheit ein Lanzenbrechen zu veranstalten und die Rabbinen lehren ausdrücklich, daß der bei diesem freudigen Anlasse angerichtete Schaden von dem Beschädiger nicht getragen zu werden braucht [9]). Loblieder zu Ehren der Braut anstimmen, sich dem feierlichen Hochzeitszuge anschließen und die Heiterkeit der Gäste beleben, gehörte zu den religiösen Pflichten. Der König Agrippa mischte sich unter das Gefolge einer Braut, indem er bemerkte: ich trage die Krone beständig und huldige daher derjenigen, die sie nur für diese Stunde trägt (Semach c. 11, vgl. Keth. 17a). Das Studium des Gesetzes durfte nach der Vorschrift der Rabbinen unterbrochen werden, um in den Hochzeitshymnus mit einzustimmen. R. Jehuda bar Ilaï ermunterte, von einer moralischen Betrachtung ausgehend, die Jünger, den Lehrsaal zu verlassen und das Brautgefolge zu vergrößern (Ab. di R. Nathan c. 4) R. Jehuda hanasi, einen vorüberkommenden Hochzeitszug bemerkend, veranlaßte die Schüler, dem Brautpaare zu folgen, indem er sagte: Die praktische Bethätigung des Gesetzes verdient den Vorzug vor

---

תנורא דאסא, d. h. nach Sachs' richtiger Conjektur, ein θρόνος aus Myrthengeflechten.

7) Jer. Sota c. I: משל למלך שהיה משיא את בנו ובא איפרכוס (ἔπαρχος) לטען באפריון ולא הניחו לו אמר המלך הניחו לו למחר הוא משיא את בתו ואני מכבדו במה שכבדני.

8) למה"ד למלך שעשה חופה לבתו ואמר אדם אחד מגדולי המלכות נאה לה לבת מלך להרכיבה על הפיל כשהיא ישבת באפריון ולסלסלה בכל גדולי מלכות ענה אחד ואמר פיל גבוה ואין לה הדר ויש לה יפי ונאה להרכיבה על הסוס וכו' (Pesikta R. c. 20).

9) וכתב רבינו שמשון ויש ללמוד מכאן לאותם בחורים הרוכבים בסוסים לקראת חתן וכלה ונלחמים זה עם זה וקורע איש בגדי חברו או מקלקלו שהן פטורין הואיל ונהגו כן מחמת שמחת חתן וכלה (Mordechai Succa פ' ראשון; vgl. Ascheri Succa פ' לולב und Tosaph. Succa 45a s. v. מיד תנוקות שומטין). Die französischen Juden erschienen auch bei Leichenbegängnissen und zwar auch an Feiertagen zu Pferde, über welch letzteren Fall R. Tam (Tosaph. Sabb. 139b) und Nachmani (תורת האדם ed. Ven. 37a) sich mißbilligend aussprechen. Auch im christlichen Spanien bestanden die üblichen Belustigungen und Spiele bei Hochzeiten in Lanzenbrechen, Turnen, Wurfspießwerfen, Ringelrennen u. dgl. und im Fuero von Plasencia ist ein ausdrückliches Gesetz vorhanden, daß derjenige, welcher bei dieser Gelegenheit Jemanden zufällig schlug oder tödtete, nicht in die Strafe des Todtschlags verfiel (Vgl. Geschichte Spaniens von Lembke, fortgesetzt von Schäfer, II, 439—440).

der theoretischen Durchforschung desselben (jer. Chagiga c. I). R. Tryphon gewahrte während des Unterrichtes eine pompa nuptialis. Sofort ließ er die Braut in sein Haus einkehren und beauftragte seine Mutter und seine Gemahlin, dieselbe zu baden, zu salben, zu schmücken und unter Tanz bis in die Wohnung des Bräutigams zu geleiten (Ab. di R. Nathan c. 41).

Ein Hochzeitscarmen der schönsten Art ist nach der Ansicht vieler Exegeten in dem 45ten Psalm erhalten. Fragmente anderer Hochzeitslieder hat der Talmud bewahrt: „Der Schminke, der Salbe, des Fucus nicht bedürftig ist sie, die anmuthige Gazelle“ (Kethub. 17a)[1]. R. Jehuda bar Ilaï und R. Samuel b. Jizchak, von religiöser Freude durchglüht, tanzten vor der Braut, indem sie Myrthenstengel schwangen und Loblieder anstimmten. R. Acha lud die Braut auf seine Schultern und führte mit ihr einen Tanz auf (ib.) Die strengen Schammaiten wollten, daß die Braut nicht über Gebühr gepriesen werde (כלה כמות שהיא), die Hilleliten gestatteten der verherrlichenden Poesie einen freien Spielraum (ib., Derech Erez c. V). Natürlich konnte es nicht ausbleiben, daß sich der Volkswitz an manchem Brautpaare übte und daß klatschsüchtige Basen sich in Sticheleien ergingen. „Wenn die Leute“ — so erzählt der Midrasch zu Psalm 24, 1 — „beim feierlichen Umzuge eine häßliche Braut neben dem schönen Jüngling in der Tragbahre bemerkten, so sprachen sie: Der Jüngling findet in dieser Tragbahre sein Grab; wenn umgekehrt dem reizenden Mädchen ein mißgestalteter Mann zur Seite stand, so hieß es: Das herrliche Geschöpf geht an diesem Unholde zu Grunde.“ — An den jungen Gatten pflegte man eine neckende Frage über die Beschaffenheit seiner Ehehälfte zu richten, indem man ihm das folgende Räthsel vorlegte: מצא או מוצא? „Wer gefunden“ oder „ich finde“?, wobei auf die zwei Schriftverse: „Wer gefunden eine Frau, hat gefunden ein Glück (Sprüche 18, 22) und „ich finde bitterer als den Tod die Frau“ (Koh. 7, 26) angespielt wurde (Berach. 8a, Jebam 43b). Eine viel ernstere Bewandtniß hatte es mit der sogenannten Kezazah (קצצה), durch welche die Angehörigen des Bräutigams im Falle einer Mésalliance desselben ihre öffentliche Mißbilligung aussprachen und die folgender Weise beschrieben wird: Wenn das Mitglied einer Familie eine seiner unwürdige Ehe einging, so brachten seine Verwandten ein mit

---

1) Das פרכום in der citirten Stelle halte ich für fucus mit eingeschaltetem aramäischen ר.

allerlei Früchten gefülltes Faß an einen öffentlichen Ort, zerbrachen dasselbe und sprachen zu den Umstehenden: „Israelitische Brüder! Unser Verwandter N. N. hat eine seiner unwürdige Frau geehelicht und der Gedanke ängstigt uns, daß sich seine Nachkommenschaft mit der unsrigen einst zu einer Familie vereinigen wird, so betrachtet denn diesen öffentlichen Akt als ein Zeichen für alle Zukunst, daß seine Nachkommen von den unsrigen ausgeschlossen sind". Hierauf lasen die anwesenden Kinder die aus dem Fasse herausgefallene Früchte auf und sprachen im Chorus: „N. N. ist von seiner Familie ausgeschlossen!" (Kethub. 28b; jer. Keth c. II, hal 10; jer. Kidd. c. I; Midr. Ruth 4. 7)[2].

Das Brautpaar erschien zur Hochzeit im feierlichsten Staate, geleitet von Paranymphen (שושבינים[3])) und der sich anschließenden Volksmenge. Kränze aus Rosen, Myrthen, Olivenzweigen und Schilf geflochten, Kopfzierrathen von Gold, Crystall und milesischer Seide (עטרות חתנים, עטרות כלות) schmückten das Haupt der Glücklichen (jer. Sota c. IX hal 15; b. Sota 49b; vgl. III Macc. 4, 8). Mancher Gesetzeslehrer ließ es sich nicht entgehen, seiner Tochter zur Hochzeit den Brautkranz mit eigenen Händen zu winden (Gittin 7a). Um den vollen Strom der Freude einigermaßen zu dämmen, pflegte man in wehmüthiger Erinnerung an die Zerstörung Jerusalem's das Haupt des Bräutigams mit Asche zu bestreuen[4]) (אפר מקלה, B. Bath. 60b) oder wie es später in Spanien üblich war, mit Oelzweigen zu bekränzen (עטרת זקנים zu א"ח סי' תק"ם). Junge Mädchen gingen dem Brautpaare mit Fackeln entgegen (Matth. 25, 1; vgl. die faces nuptiales der Römer). Wie R. Nathan (Aruch s. v. לפד) berichtet, bestand noch im Mittelalter bei den arabischen Juden die Sitte, daß dem Hochzeitszuge eine Anzahl Stäbe vorangetragen wurde, an deren Spitze ein Gefäß mit brennbaren, während des Zuges in Brand gesetzten Stoffen angebracht war. In einem Erlasse Peter's II. von Sicilien (1338), der den Rundehauptleuten der Stadt untersagte, die Juden zu behindern, wenn sie in Aufzügen bei Hochzeitsfeierlichkeiten den Burgplatz (Cassero) passirten, heißt es auch: es

2) Beispiele von der sorgfältigen Wahl bei einer Eheschließung finden sich Kethub. 62b.

3) Vgl. Targum zu II Sam. 15, 37 und Peschittho zu Richt. 14, 11.

4) Diese Sitte hat sich bis auf den heutigen Tag bei den polnischen Juden erhalten.

sei nicht nöthig, daß bei dieser Gelegenheit ein Jeder eine Fackel trage, wenn dieß nur der vorausgehende Führer thue (Zunz, zur Gesch. u. Lit. S. 489).

Dem jungen Paar zu Ehren ließ man auf dem Gange nach dem Hochzeitshause[5]) mit Wein und Oel gefüllte Gefäße ausströmen und warf Nüsse und gebratene Sangen umher[6]). — Einer jungfräulichen Braut pflegte man ein Gefäß mit Theruma-Wein[7]) voranzutragen, um ihre Keuschheit und Jugendfrische symbolisch anzudeuten. Nach einer anderen Relation wurde jeder Braut ein Weinfaß vorangeführt, nur mit dem Unterschiede, daß bei einer jungfräulichen Braut das Gefäß verschlossen, bei einer anderen Braut dasselbe geöffnet war (Kethub. 16b). In **Babylon** erschienen die Gesetzesjünger bei der Vermählung einer Jungfrau zu Ehren der Braut mit reichlich gesalbtem Haare[8]). Das Umherstreuen von Nüssen und Sangen (חלוק קליות) unterblieb bei der Verheirathung einer Wittwe (Keth. 17b: ארמלתא ליח לה כיסני). — Derselben Symbolik gehört jedenfalls auch der Gebrauch an, daß am Hochzeitstage oder einige Zeit früher Körner der bekanntlich schnellwachsenden Gerste in einen Blumentopf gesäet wurden, um auf die Fruchtbarkeit der neuen Ehe anzuspielen[9]). Bei den Juden im

5) בית חתנות (B. Bath. 98b; Meg 5b, Taan 14b); בית גננא (Nedar. 50b); בית חופה (Midr. Echa 4. 11) und בי הלולא, vgl. Pesch. zu Matth. 25, 10: בית הלולא und Targ. Pseudojon. zu Deut 32, 50. Es galt als Regel, daß der Sohn auf das Haus, welches der Vater ihm zum Hochzeitshause anwies, ein stillschweigendes Eigenthumsrecht erlangte. Der Talmud zählt dieß unter die הלכתא בלא טעמא (Gittin 14a und Parallelstellen).

6) Berach. 50b; Tosefta Sabb. c. 7; Semachoth c. VIII. Aus den zwei letzten Stellen geht hervor, daß das Oeffnen von Wein- und Oelschläuchen auch bei dem Einzuge ausgezeichneter Männer in eine Stadt üblich war. Auf diesen Hochzeitsbrauch spielt auch eine Stelle der Pesikta R. c. 37 an: מה הק"בה עושה לו למשיח שבע חופות של אבנים טובות ומרגליות וכל חופה וחופה מושבין מתוכה ארבע נהרות של יין ושל דבש ושל חלב ושל אפרסמון טהור וכו' Mit dem Ausstreuen von Früchten ist die römische Sitte zu vergleichen, nach welcher der Bräutigam während des Hochzeitsschmauses der Jugend scherzend Nüsse zuwarf (Plin. H. N. XV, 22; Catull. LIX, 131).

7) Der babyl. Talmud (Keth. 16b) nennt dieses Gefäß כוס של בשורה und erklärt es durch כוס יין של תרומה. Nach der Leseart des jer. Talmuds, Kethub c. II hal. I: אף מי שהוליכו לפניה חבית של בסורות haben wir an ein Gefäß herben Weins (von בֹּסֶר = Heerlinge) zu denken.

8) Ketub. 17b: דרדוגי דמשיחא אריסא דרבנן. Die Etymologie des Wortes דרדג ist mir nicht klar. R. Hai Gaon und Raschi übersetzen es durch „salben".

9) Ketub 8a; Ab. Sara 8b: מכי רמו שערי באסינתא und Raschi's Erklärung zu beiden Stellen; vgl. Aruch s. v. אסינתא. R. Salomo b. Adereth

Mittelalter bestand noch die Sitte, Weizen oder Gerste entweder im Hochzeitshause umherzustreuen (Tosaph. Berach. 50b s. v. ולא בימות הגשמים)[1] oder wie es auch die alten Parsen bei ihren Trauungen thaten[2], das junge Ehepaar damit zu bewerfen (R. Jona zu Alfasi Berach. P. VII, ed. Sulzb. p. 41b; מה"ריל ה' נשואין). Die Bewohner von Tur Malka pflegten aus demselben Grunde den Brautleuten ein Hühnerpaar vorzuführen. Die Betarenser gingen noch weiter: sie pflanzten nämlich bei der Geburt jedes Knaben eine Ceder, bei der Geburt jedes Mädchens eine Akazie (חורניתא) und wenn die jungen Leute sich in der Folge heiratheten, so wurden die beiden Bäume gefällt, um aus dem Holze das Brautgemach herzurichten (Gittin 57a).

Von einer eigentlich priesterlichen Einsegnung an geweihten Orten findet sich in den älteren rabbinischen Schriften Nichts verzeichnet; die erste Spur einer solchen glaube ich in einer beiläufigen Bemerkung der unter der Herrschaft des Islam entstandenen

(שו"ת רשב"א IV, 205—206) hat die Leseart אסיתא, was soviel als Myrthentopf bedeutet. Die Myrthe spielt überhaupt bei verschiedenen Gebräuchen eine Rolle. Bei der Hochzeit wurde ein eigenthümliches Spiel mit Myrthenstengeln aufgeführt, die unter Musikbegleitung in das Hochzeitshaus gebracht wurden (Sabb. 110a und Raschi z. St.) und die Träger dieser Myrthenzweige waren nach Sachs' Ermittlung (Beitr. z. Sprach- u. Alt. I, 82) die שושבינין, *μυρτήφοροι*. Auch den Sarg verstorbener Freunde pflegte man mit Myrthenreisern zu bekränzen (Beza 6a: מ"ט שני לגבי מת בחול שויהו רבנן אפילו למיגז ליה גלימא ולמיגז ליה אסא u. Raschi z. St.)

1) Vgl. noch רקח des R. Eleasar b. Jehuda aus Worms §. 353. In einigen Gegenden Deutschlands ist das Umherstreuen von Weizen und Gerste noch jetzt üblich.

2) Vgl. Avesta, die heiligen Schriften der Parsen von Dr. Friedrich Spiegel, zweiter Band, Einleitung p. XXXI, CXXIV. — Bei dieser Gelegenheit will ich nicht unerwähnt lassen, daß die von den Rabbinen als besonders verdienstlich empfohlene Heirath unter Verwandten, speziell mit der Schwestertochter, auch bei den Parsen, dort freilich bis zu Graden, die bei uns für Blutschande gelten, geboten ist. Strabo sagt von den Magiern (lib. XV), *τούτοις δὲ καὶ μητράσι συνέρχεσθαι νενόμισται*). Vgl. Yaçna XIII, 28: „Ich preise die Heirath unter Verwandten, die reine ...., die beste, größte, schönste, die ahurische, zarathustrische"; Vispered III, 18: „Die, welche in der Verwandschaft geheirathet haben, verlange ich". Spiegel in der Note zu dieser Stelle (Avesta II, 11—12) hält dieß für „eine Folge der Stammeseigenthümlichkeiten Erans, welche bei ihrer strengen Sonderung den Familienstolz nothwendig im Gefolge haben mußten". Vgl. noch Vendidad VIII, 36. Die Parsen haben für die Heirath unter Verwandten den besonderen Namen: Qaêtvodatha (Spiegel Avesta II Einl. p. XXVIII).

Pirke di R. Elieser (c. 16: וכהן שהוא עומד ומברך את הכלה בחופתה כך עמדו וברכו את רבקה) gefunden zu haben. In der biblischen Zeit wird das Brautpaar von den Eltern, Verwandten (Gen. 24, 60) und von dem anwesenden Volke gesegnet (Ruth 4, 11). Tobias 7, 13 sagt der griechische Text, daß Raguel das neue Ehepaar segnete, ohne die Formel des Segens anzugeben, dagegen hat die lateinische Uebersetzung (7, 15): et apprehendens dexteram filiae suae, dextrae Tobiae tradidit, dicens: Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob vobiscum sit et ipse conjungat vos, impleatque benedictionem suam in vobis[3]).

Der Gebrauch des Trauringes, der keinen Edelstein enthalten darf (vgl. מרדכי קדושין פ"א; כל בו ה' אשות) wurde offenbar von den Römern entlehnt, bei denen der Bräutigam seiner Braut einen eisernen Ring ohne Edelstein zu schicken pflegte (Plin. H. N. XXXII, 1). Bei den Griechen läßt sich der Ring nicht nachweisen (Herrmann l. c. III § 30, 21), bei den Mohammedanern kommt er dagegen vor (Chardin l. c. p. 262). In der christlichen Kirche ist der Trauring erst im zehnten Jahrhundert zu bemerken, während bei der Verlobung schon in den ersten christlichen Jahrhunderten der Jüngling seiner Erkorenen einen goldenen Ring als Unterpfand ihrer baldigen, engeren Verbindung überreichte (Tertullian Apolog. c. 6; Clement. Alex. Paedag. III, 11).

Die Sitte, daß die Braut vor der Trauung ihres Haarschmuckes beraubt wurde, die übrigens auch bei den Griechen vorkommt (Pausan I, 43, 4; Stat. Theb. II, 255) kennt der Talmud noch nicht[4]). Moses Alaschkar, ein gelehrter Rabbiner des sechzehnten Jahrhunderts, eifert in einem nach Tlemesan gerichteten Sendschreiben (ש"ות מהר"ם אלאשקר Nr. 35) gegen diese Sitte, indem er bemerkt, daß die jüdischen Frauen in den Ländern des Islam seit uralten Zeiten ihren Haarschmuck zur Schau tragen und in den christlichen Reichen ihn auch etwa nicht aus religiösen Gründen, sondern bloß deßhalb verhüllen, weil sie sich der allgemeinen Sitte fügen, die auch den christlichen Ehefrauen das Verdecken der Haare gebietet[5]).

3) Ueber ברכת חתנים vgl. Keth. 7a sqq.

4) Die Stelle in M. Semachoth c. VIII: כותרין שערות של כלות ומגלין פניהם של חתנים ..... ואין חוששין משום דרכי האמורי, handelt bloß von der Bestattung der im Brautstande Verstorbenen; Vgl. Moëd Kat. 27a: בראשונה היו מגלים פני עשירים וכו׳.

5) Ich stelle die Hauptstellen aus dem langen und interessanten Gutachten zur Vergleichung hieher: ובואו וגצווח על אילו האוסרים אותו שער לאשה בתוך

In manchen anderen Gebräuchen, die allesammt mit dem hohen Begriffe von der Heiligkeit der Ehe im Zusammenhange stehen, herrschte eine Differenz zwischen den Bewohnern Judäa's und denen Galiläa's, z. B. daß in Judäa dem Brautpaare eine Stunde vor der feierlichen Eheschließung ein vertrauliches tête-à-tête gestattet wurde, während die Galiläer dieß nicht zuließen u. A. (b. Kethub. 12a; jer. Keth. c. I hal I; Tos. Keth c. I.)

Bei der Hochzeit ging es lustig her. Tanz[6]) und Musik trugen dazu bei, das Fest zu beleben. Die verschiedensten Instrumente: Flöte (חלילים, B. Mez. 75b), Harfe, Zither u. A. mischten ihre Töne unter einander (vgl. Pesikta Rabb. c. 20), Castagnette[7]) und Pauke[8]) spielten eine Hauptrolle, Händeklatschen tönte dazwischen[9]) und zur Abwechslung wurden heitere Lieder angestimmt, die eine

---

ביתה מההיא דשער באשה ערוה בבלי דעת באיזה שער אמרו ולמאי הלכתא איתמר בגמרא ואלא מעתה לפי דרכם שער גבות העינים נמי היה להם לאסור דשער קרייה רחמנא . . . . . ובמה לא חלי ולא מרגיש האי גברא דקאמר לה להאי מילתא דכיון שנהגו לגלותו מימי עולם ומשגים קדמוניה ברוב תפוצות הגולה שתחת יד ישמעאל ואין ביזה לפחות איך עלה בלבו לאוסרו . . . . שכל המוכיחן בזה לא בדעת ידבר ונמצא מכשילן ח"ו ועתיד לתן את הדין ואלמלא דמסתפינא אמינא דאפילו אותן הנשים שבאו מגורשות מארצות הערלים שהיו נוהגות לכסותו כשהיו שם אין להזהירן שלא לגלותו כיון שקבעו דירתן בבאן ואין לומר כהן דעתן לשוב לארצן . . . . וכל שכן דאפילו בארצם לא היו מכסות אותו משום אסור אלא שלא היה מנהג ארצם לגלות, דאפילו רוב הגויות לא היו נוהגות לגלותו . . . . ובכמה וכמה דברים הקלו רבותינו שלטי הגבורים ז"ל כדי שלא תתגנה האשה על בעלה. Vgl. noch die Bemerkung des (Josua Boas) zu Nasir 28b und zu Alfasi Sabb. c. VI ed. Sulzb. p. 31a, ferner Sohar פ' נשא und באר שבע ש"ות Nr. 18.

6) Keth. 16b. Nach der hyperbolischen Schilderung in Lev. Rabba c. 12 tanzte die Gemahlin des Königs Salomo, die ägyptische Königstochter in ihrer Hochzeitsnacht 80 verschiedene Tänze: פ' מיני רקודין רקדה בת פרעה באותה הלילה והיו שם שתי בלחמאות אחת שמחה לב"ה ואחת שמחה' לבת פרעה. Die hier geschilderten בלחמאות hat Musaphia richtig durch βαλλισμός-Tanz erklärt.

7) טבלא, Sabb. 110a, wo Raschi's Erklärung nachzulesen; B. Bath. 145a: שמע קל טבלא וכו'. R. Tanchum aus Jerusalem übersetzt in seinem arabischen Commentar zu den Büchern Samuelis (ed. Haarbrücker) מחולות (I Sam. 18, 6) mit الطبول.

8) טנבורא (Sota 49b) = طُنْبُور tambour. R. Tanchum erklärt מנעות (II Sam. 6, 5) durch طنابير. — אירום (Sota l. l.), das wol der jerus. Talmud (jer. Sota c. IX hal 16) am richtigsten durch רסיפה = ein vibrirendes Instrument erklärt; Vgl. I Macc 9, 39: καὶ ὁ νύμφιος ἐξῆλθε καὶ οἱ φίλοι αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἰς συνάντησιν αὐτῶν μετὰ τυμπάνων καὶ μουσικῶν καὶ ὅπλων πολλῶν.

9) Pirke di R. Elieser c. 17: ... וכל חתן שהיה עובר היתה יוצאת מביתה ומצלצלת בכפיה ומקלסת בפיה ומהלכת עשר צעדות וכו'.

große Zuhörermenge herbeilockten [1]). Es war sprüchwörtlich, daß die sechzigjährige Matrone wie das sechsjährige Mädchen beim Schalle der Castagnette herbeieile [2]). Den vollen Strom der Heiterkeit, dem sich auch die ernstesten Gäste unbekümmert hingaben, (Berach 9a) dämmte einer oder der andere der Anwesenden durch moralische Betrachtungen. Das Maßhalten in der Freude wird für Hochzeiten besonders empfohlen [3]). R. Asche, bei der Hochzeit seines eigenen Sohnes bemerkend, daß die Gesetzesjünger ihrer heiteren Laune die Zügel schießen lassen, zerbrach absichtlich ein kostbares Gefäß, um dadurch der übersprudelnden Heiterkeit Einhalt zu thun [4]). R. Hamnuna der Kleine, bei einem Hochzeitsschmause aufgefordert, ein Lied anzustimmen, brach in die Worte aus: „Wehe uns, wir müssen sterben! Wehe uns, wir müssen sterben!" worauf der Chor einfiel: „Heil der Lehre, Heil dem Gesetze, die uns schirmen!" (Berach 31a). Ein Weiser verglich deßhalb die vergänglichen Freuden des Lebens mit dem schnell vorüberrauschenden Vergnügen einer Hochzeit [5]). Die späteren Rabbinen, die sich ebenfalls eine Hochzeit nicht ohne Musik denken konnten [6]), beschränkten die dabei abgesungenen Lieder bloß auf religiöse Hymnen [7]) und verbannten den Tanz vollständig mit Rücksicht auf den Satz (Sprüche 11, 21): Hand an Hand bleibt nicht rein (ס' חסידים §. 393).

Die Einladung zum Hochzeitsschmause (סעודת חתן, Berach 6b) galt als eine große Ehre. Blos die jerusalemischen Juden waren in diesem Punkte ziemlich spröde und vornehm, denn sie ließen sich nur nach wiederholter Aufforderung zur Theilnahme am Festmahle bewegen (Midr. Echa 4, 2). Wenn dagegen sonst einer der dazu Berechtigten übergangen wurde, so durfte er sich gekränkt

---

1) Chagiga 14b: כבני אדם שמתקבצין ובאין לראות במזמוטי חתן וכלה. Raschi u. R. Nathan differiren in der Erklärung des dunklen Wortes מזמוט.

2) Moëd Kat. 9b: דאמרי אנשי בת שתין כבת שית לקל טבלא רהטא.

3) Succa 49b: והצנע לכת עם אלהיך זו הוצאת המת והכנסת כלה לחפה, wozu Raschi bemerkt: אף שם צריך הצנע לסעוד במדה נאה ולשמוח במדה נאה ולא להנהיג קלות ראש בעצמו.

4) Davon rührt die noch jetzt bei jüdischen Trauungen übliche Sitte her, nach vollendeter Ceremonie ein Glas zu zerbrechen (Tosaph. zu Berach 31a).

5) Erubin 54a: דעלמא דאזלינן מנה כהלולא דמיא.

6) אין שמחת חתן וכלה בלא בלי שיר, (Mordechai Beza Per V; Hag. Ascheri ib.; טור א"ח, סי' של"ח).

7) פירש גאון הא דאמרינן זמרא בפומא אסיר הני מילי כגון נגינות של אהבת אדם לחברו ולשבח יפה ביפיו כגון שהישמעאלים קורין להם אשעאר (أَشْعَار) אבל דברי שירות ותושבחות וזכרון חסידיו של הקב"ה אין אדם מישראל נמנע מזאת ומנהג כל ישראל

fühlen und mochte es hie und da den unhöflichen Hochzeitsgeber empfinden lassen. Eine einschlägige Anekdote wird von dem bekannten Witzling Bar Kappara erzählt. R. Jehuda hanasi nämlich lud zur Hochzeit seines Sohnes R. Simon alle Gelehrten ein und schloß bloß Bar Kappara aus, weil er dessen derbe Späße fürchtete. Hierauf schrieb dieser auf die Wand des Hochzeitshauses: „240 Millionen Denare werden an diesem Feste verschwendet — und Bar Kappara wird nicht eingeladen! Wenn Sündern solche Pracht zu Theil wird, welche Herrlichkeit erwartet die Frommen!" In Folge dessen erging an Bar Kappara die Einladung und den letzten Satz umkehrend, sagte er: „Wenn die Frommen schon in diesem Leben sich solchen Glanzes erfreuen, welche Pracht wartet ihrer im Jenseits! (Nedarim 50b.) Nach einer anderen Quelle rächte sich Bar Kappara jedenfalls viel witziger. Er schrieb auf die Hausthüre des R. Jehuda: „Deiner Freude folgt der Tod, welchen Werth hat deine Freude?" Nachdem R. Jehuda den Schreiber ermittelt hatte, veranstaltete er seinetwegen am folgenden Tage ein besonderes Mahl. Kaum waren die Speisen aufgetragen, begann Bar Kappara dreihundert Fuchsfabeln zu erzählen und die Hochzeitsgäste (בני גננא)[8], seinen Schwänken lauschend, vergaßen so lange die reichlich aufgetischten Leckerbissen, daß diese ungenießbar wurden und unberührt in die Küche zurückwandern mußten. Der freigebige Wirth beschwerte sich hierüber, erhielt aber von Bar Kappara die Antwort: „Ich that dieß, weil Du mich nicht zugleich mit meinen Collegen einludest und damit Du nicht meinest, daß ich mich nach Deinen Leckereien sehnte (Lev. Rabba c. 28; Kohel. Rabba 1, 3).

Der Bräutigam nahm den obersten Sitz beim Hochzeitsschmause ein[9]), während es zu den officiellen Tugenden der Braut gehörte, sich in jungfräulicher Schamhaftigkeit in den Hintergrund zu ziehen[1]) und es lag den Gästen ob, ihn und seine junge Ehehälfte mit Wort und That zu erfreuen (Berach 6b). Die Freunde bezeugten dem Bräutigam ihre Theilnahme durch Hochzeitsgeschenke (שושבינות, B. Bath. 144b)[2]), welche einer gewissen Regelung und

לאומרן בבתי חתנים ובבתי משתאות בקול נגינות ובקול שמחה ולא ראינו מי שמחה בזאת (Alfasi zu Berach. P. V).

8) Vgl. Peschittho zu Matth. 9, 15: בנוהי רגנונא, was der griechische Text allzuwörtlich durch *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* wiedergibt.

9) Moëd Kat. 28b: מניין לחתן שמיסב בראש וכו'.

1) Pesach. 86b: והכלה הופכת פניה ואוכלת .... מפני שהיא בושה.

2) Vgl. RGA. des R. J. C. Schescheth (ריב"ש) Nr. 301 und Rga. des Moses b. Joseph Trani (מבי"ט) I, 29; II. 80.

Festsetzung durch bestimmte Rechtsvorschriften unterworfen waren, wie er seinerseits wieder der Braut allerlei Liebesgaben (סבלונות) zusendet. Zu Pferde sitzend, führt er den Zug an, der sich mit Wein- und Oelfässern, goldenen und silbernen Gefäßen, seidenen Kleidern nach dem Hause seiner Schwiegereltern bewegt, vor dessen Thüre ihm ein Labetrank kredenzt wird (B. Bath. 146a). — Das **Brautgemach**[3]) war aufs Prächtigste hergerichtet, bunte Leintücher, Seiden- und Purpurstoffe, goldene Schmucksachen und allerlei Früchte schmückten seine Wände (jer. Sota c. IX hal 15; b. Sota 49b; Midr. Echa 4, 11; M. Semachot c. VIII)[4]).

In den Zeiten religiösen Druckes, in denen die barbarischen Peiniger die Ausübung der religiösen Vorschriften untersagten und sich das jus primae noctis vorbehielten[5]), suchten jüdische Eltern natürlich, die Beschneidung und Verheirathung ihrer Kinder auf alle mögliche Weise zu verheimlichen und die Feier dieser Feste mußte den Glaubensgenossen durch geheime Zeichen mitgetheilt werden. „Wenn sich der schrille Ton der Handmühle aus einem großen Gebäude vernehmen ließ" — erzählt der Talmud — „so deutete dieß auf eine Beschneidungsfeier, wenn die Fenster eines Hauses in Berur-Chajil in heller Erleuchtung strahlten, so war damit die Einladung zum Hochzeitsmahle gegeben[6]).

Die Hochzeitsfeier dauerte nach altbiblischer Sitte eine volle Woche. An dem dem Hochzeitstage folgenden Sonnabende genoß

3) Das Brautgemach hat verschiedene Namen: חופה; גנגא, das gewöhnlich mit dem Verbum קטר oder קשר verbunden wird (Berach. 16a; Gen. R. c. 18, Lev. R. c. 20; Kohel. R. 8, 1; Pesikta R. c. 14; vgl. Pesch. zu Joel 2, 16 und Psalm 19, 6); בילה (Num. R. c. 13). Eigenthümlich ist der Ausdruck חופת נעורים (Sota 12b).

4) Nach Pirke di R. Elieser (c. 41: אין אדם הולה בחופת בנו אלא פרכיות לבנה) gab man, wahrscheinlich der guten Vorbedeutung halber, der weißen Farbe bei der Wahl der Stoffe den Vorzug.

5) Jer. Ket. c. I Hal. V: והיו הולכין ומשעבדין בהן ואונסין את בנותיהן וגזרו ומסכנה ואילך . . . . שיהא אסטרטיום בעל התחלה; b. Ket. 3b: דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי הבעל להפסר תחלה וכו'.

6) Synhed. 32b. קול ריחים בבורני שבוע הבן שבוע הבן אור הנר בברור חיל משתה שם משתה שם. In jer. Kethub. c. I. lautet der Bericht umgekehrt: קול מגרוס בעיר משתה שם משתה שם אור הנר בברור חיל שבוע הבן שבוע הבן und wie der jerus. Talmud hinzufügt, kam dieser Brauch auch später, als die Juden vom Drucke aufathmeten, nicht ab: אע"פ שבטל השמד המנהג לא בטל. Vgl. Aruch. s. v. אור. Aus ähnlichem Grunde scheint sich auch die Geheimschrift, deren der Talmud erwähnt, entwickelt zu haben: א"ר בר אבא אילין בני מדינחא ערמין סגין כד חד מנהון בעי משלחה מילה מסטריקון לחבריה וכו' (jer. Sabb. c. XII; jer. Gittin c. II) wenn sich diese Relation überhaupt auf Juden bezieht.

der Bräutigam manche liturgische Vorrechte und galt noch immer als der Held des Tages. Der Ursprung dieser Sitte wird in den rabbinischen Quellen in folgender Weise beschrieben: König Salomo ließ beim Baue des Tempels zwei Stätten der Mildthätigkeit, zwei Thore anbringen, deren eines, das Bräutigamsthor, das andere das Trauerthor benannt war. An Sonnabenden versammelte sich das Volk vor diesen Thoren und wartete auf die Durchziehenden. Dem durch das Bräutigamsthor Herankommenden riefen sie zu: „Der Gott, der in diesem Hause thront, erfreue Dich mit Söhnen und Töchtern!" Durch das andere Thor naheten sich zunächst die Trauernden, denen der Zuruf galt: „Der Eigner dieses Hauses tröste Euch!" und dann die mit Bann Belegten, die sie mit den Worten anredeten: „Der Herr erweiche Euer Herz zur Nachgiebigkeit, damit sich die Gemeinde Euch wieder anschließe!" — Nach der Zerstörung des Tempels verordneten die Rabbinen, daß jeder Bräutigam und Trauernde am Sonnabend die Synagoge oder das Lehrhaus besuche, damit das zahlreich versammelte Volk Gelegenheit habe, sich mit dem einen zu freuen und den anderen zu trösten (M. Soferim XIX, 12; Pirke di R. Elieser c. 17).

So weit in Kürze von den Hochzeitsgebräuchen der Zeit, für welche die Talmude und Midraschim als Quellen zu betrachten sind Schon hier ist bei aller Originalität das Eindringen fremder Elemente, der Einfluß der umgebenden Völker unverkennbar. Dieselbe Erfahrung — und wol noch in reicherem Maße — wird sich dem Archäologen beim Studium der Hochzeitsgebräuche der späteren Jahrhunderte bis auf unsere Zeit herab von selbst aufdrängen. Wir haben schon oben bemerkt, daß die spanischen und französischen Juden bei ihren Hochzeiten Turniere, die sicilischen und arabischen Fackelzüge veranstalteten und wir werden in der folgenden Darstellung nach mancher Sitte begegnen, die nicht auf rein jüdischen Boden erwachsen ist und zuweilen, nachdem sie sich schon im Volke Sanction verschafft hatte, von einem oder dem anderen der Rabbinen als fremder Eindringling aus dem Cultus eliminirt werden mußte.

Wir beginnen in der Schilderung der Hochzeit bei den späteren Juden mit einem Lande, über dessen jüdische Bewohner trotz ihrer frühen Ansiedelung daselbst nur ziemlich dürftige Notizen dem Forscher zu Gebote stehen — mit Vorder-Indien. Seit dem Schlusse des fünften Jahrhunderts hatten sich zahlreiche Juden, veranlaßt durch die Verfolgungen des Perserkönigs Firuz daselbst auf

Malabar, Ceylon, Cochin niedergelassen und vereinigten sich zu selbstständigen Gemeinden mit freien Privilegien, als deren Nachkommen die noch heute in Vorder-Indien lebenden Juden zu betrachten sind [7]). Von den singalesischen Juden (אנשי שינגילי) oder den jüdischen Bewohnern der Insel Ceylon ist uns nun durch einen glücklichen Zufall ein Rituale erhalten, das von Jecheskel Rachbi [8]) aus Cochin (קוגין) an der Küste Malabar an einen gewissen Tobia Boas in Haag (Ceylon war dazumal noch niederländische Colonie) gesandt und vor ungefähr einem Jahrhunderte (ה' תקכ"ט) in Amsterdam zum Drucke befördert wurde [9]). Die Schilderung der Hochzeit bei den singalesischen Juden ist mit großer Ausführlichkeit in dem genannten Rituale gegeben und füllt (von p. 30b ab) eine ganze Reihe von Seiten. Manche Einzelnheiten sind durch die hinzugefügte Uebersetzung in der Landessprache, wahrscheinlich einem indischen Dialekte, näher erläutert. Daß das ganze Rituale aus einer frühen Zeit herrühre, in welcher die singalesischen Juden unter eigenen Herrschern oder Häuptlingen standen, scheint aus der Strophe eines in demselben enthaltenen und mit den Worten: נאמר שירה בשירים. משבע שיר השירים. עיניך כעיני תורים. ברוך ב־רוך ה' beginnenden Liedes hervorzugehen. Die Strophe lautet (סדר החופה p. 60 b): מספרד הלכתי נסעתי. עיר שינגילי שמעתי. ישראל מלך אותו יראו עיני. חאבתי. Was schon beim ersten Anblick in die Augen springt, ist, daß die singalesischen Juden vollständig auf rabbinischem Standpunkte stehen: Die Hochzeit dauert sieben Tage, die Braut badet in einem מעיין של מ' סאה, die שושבינין und שבע ברכות, die כתובה und die Art der Segenssprüche [1]) — Alles zeugt von

7) Das Nähere bei Graetz, Gesch. der Juden IV, 470 ff.

8) Ueber Jecheskel Rachbi vgl. Abraham Farissol's אגרת ארחות עולם p. 9b ff.

9) Unter dem Titel: סדר תפלות לימי שמחת תורה וחופה נערים ולזמן מילת זכרים ומדר מילה וטבילת עבדים וגרים לימי פסח ולשמחת ימי הפורים ויום תרועה תקיעה ושברים ולסליחת עון ביום הכפורים המה יחד מצומרים ומחוברים · כפי מנהג אנשי שינגילי יצ"ו כל אלה נשתלחו מק"ק קוגין יע"א מהישיש הגביר כמהורר יחזקאל רחבי נר"ו לק"ק האג לפ"מ הגביר בהר"ר טוביה בועז יצ"ו . . . . ונדפס באמשטרדם דפוס פרופס ה' הקכ"ט ליצירה. — In Amsterdam erschienen auch אזהרות מנהג קוגין תמ"ח.

1) Die Formel ירבו שמחות בישראל (p. 45a) kommt schon in M. Soferim c. XIX Hal. 9 vor. Der in dem Rituale p. 45b angeführte Gebrauch, daß der Bräutigam am Sonnabend nach der Hochzeit in der Synagoge die Stelle des Genesis: ולקחת אשה לבני bis ואברהם זקן selbst vorliest, wird auch von R. Nathan (Aruch s. v. חתן) erwähnt. Nach Benjamin (acht Jahre in Asien und Afrika S. 269—270) besteht diese Sitte noch heute bei den Juden in Nordafrika.

dem Einflusse talmudischer Satzung. Die Beobachtung der sieben Hochzeitstage ist mit strengster Consequenz durchgeführt. Für jeden einzelnen dieser Tage sind besondere Vorschriften und Carmina angegeben. Frauengesang, Musik und Wachsfackeln spielen dabei eine große Rolle. Als eineigenthümlicher Gebrauch erscheint, daß der Braut, nachdem sie in der Nacht auf einen Montag aus dem Bade unter Paukenbegleitung ins Hochzeitshaus geführt wird, daselbst die zehn Gebote in der Gesetzesrolle aufgeschlagen werden, die sie ehrfurchtsvoll küßt, während der Rabbiner einen aus biblischen Sprüchen zusammengesetzten Segen über sie spricht. Am Dienstag versammeln sich die Gäste im Hochzeitshause, der Bräutigam legt Gold und Silber in ein Gefäß, das zum Feuer gestellt wird, um den Inhalt zu einer Masse zu schmelzen. Während Greise die Masse untersuchen, ergehen sich die Frauen im Gesang. Der Bräutigam und seine Paranymphen schmücken sich festlich und begeben sich zu einer Mahlzeit, während welcher verschiedene Carmina abgesungen werden. Am Abende desselben Tages wird der in weiße Festkleider gehüllte Bräutigam mit seinen ähnlich geschmückten Paranymphen unter Paukenschall in die Synagoge geführt und von da unter Vorantragung von vier Wachsfackeln von der ganzen Gemeinde in das Haus der Braut zurückbegleitet. Unterwegs werden verschiedene Lieder abgesungen. Im Hochzeitshause angelangt, wird die Braut zu einem besonderen Sitze geführt und mit einem dichten Schleier verhüllt. Ihr gegenüber nimmt der Bräutigam seinen Platz ein, einen gefüllten Weinbecher in der Hand haltend, an welchen durch eine Schnur der Trauring befestigt ist. Hierauf beginnt ein Recitativ zwischen Bräutigam und Gemeinde, mit dessen Beendigung der Bräutigam die Trauungsformel [2]) spricht und der Braut den Trauring an den Finger steckt. Der Rabbine verliest die Kethuba und katechesirt den Bräutigam in Fragen und Antworten über die ehelichen Pflichten [3]). Der Bräutigam unterschreibt mit zwei Zeu-

2) Sie lautet: מארסת לי ומקדשת לי אנת בתולתא כלתא פלונית בת כבוד רבי פלוני יצ"ו דילי אנא פלוני בת כבוד רבי פלוני יצ"ו בכסא דמשתיא הדין ובכספא הדין ובכל מאי ראית ביה דתעלין ביה לרשותי באנפי סהדי ורבנן כדת משה וישראל.

3) Rabbiner: מפי קדוש ומקדש מפי הגבורה דת שהעידה בסיני שארה כסותה ועונתה לא יגרע.

Bräutigam: שארה כסותה ועונתה לא אגרע.
Rabbiner: קבלת?
Bräutigam: קבלתי.
Rabbiner: קנין שמים וארץ?
Bräutigam: קנין שמים וארץ.
Gemeinde: ברוך מקדש ישראל.

gen die Kethuba und übergibt sie, eine eigene Formel[4]) sprechend der Braut, die von den Frauen unter Gesang entschleiert und auf ein Ruhebett gesetzt wird. Der Rabbiner spricht die שבע ברכות, die Gemeinde recitirt bestimmte Lieder, führt den Bräutigam der Braut zu und entfernt sich glückwünschend. In der nächsten Nacht (auf den Donnerstag) und in den folgenden Nächten versammeln sich die Gäste im Hochzeitshause und recitiren während des Schmauses besondere Lieder für jede Nacht. In der letzten Nacht endlich wird das junge Paar unter Musik von Männern und Frauen in das Gotteshaus geleitet, der Bräutigam verrichtet daselbst die Abendandacht und kehrt mit dem ganzen Gefolge in seine Wohnung zurück, wo das Schlußfest mit einer Gasterei und Absingung heiterer Lieder gefeiert wird[5]).

Von den ägyptischen Juden rügt es Maimoni als einen großen Uebelstand, daß sie bei ihren Hochzeiten fremden, unjüdischen Bräuchen huldigen und eine Art Mummenschanz aufführen. Die Braut bedeckt ihr Haupt mit einem Helme, trägt ein Schwert in der Hand und führt in dieser Verkleidung tanzend den Zug der Hochzeitsgäste an. Der Bräutigam läßt sich dann seinerseits von Toilettenkünstlerinnen nach Weiberart aufputzen, den anwesenden Knaben werden Frauenkleider angelegt und die Nägel mit Henna gefärbt. Maimoni erzählt, daß er, obwohl bedeutende Männer in Aegypten an dieser Sitte festhielten und namentlich das Volk, auf den langjährigen Usus sich stützend, nicht davon lassen wollte, dennoch die vollständige Ausmerzung derselben durchsetzte[6]).

---

4) סבי כתובתיכי בידיכי ושטריכי ובכל מאי דכתיב ביה ליכי דתיעלין ביה לרשותי באנפי סהדי ודבנן כדת משה וישראל, הא כתובתיכי.

5) Die zahlreichen bei dieser Gelegenheit abgesungenen und im Rituale für jede Gelegenheit besonders angegebenen Lieder zeichnen sich größtentheils durch eine leichte, gefällige Sprache aus, mehrere derselben sind recht sinnlich gehalten (vgl. p. 35b und 64a). Es sind einige darunter, die von spanisch-jüdischen Dichtern herrühren. Bei zwei Liedern ist auch die Melodie, nach der sie gesungen werden, angegeben, p 90a: לחן עית שערי (aus dem spanischen Machsor) und p 95a: לחן מקור עיני (لحن=לחן). Ueber das Rituale im Allgemeinen vgl. Zunz, die Ritus des synagogalen Gottesdienstes S. 57—58.

6) Ich entnehme diese Nachricht den חדושי הרמ"בם, die Maimoni's Sohn gesammelt und die aus dem ס' מעשה רקח in dem Sammelwerke קובץ תשובות הרמ"בם ואגרותיו (Leipz. Schnauß) zusammengestellt sind, p. 51a: ונשות בני ישראל גם כי רובם נצולות מזה העון ר"ל לאו לא יהיה בלי גבר חנה קצתם הם נכשלות בו מצד פתיתם וזה שבחופותיהם יתדמו לגוים ותצנף האשה מצנפת או כובע

Ueber die Heirathsceremonien in Bagdad, Persien und Nordafrika berichtet Benjamin, dessen Nachrichten nur mit großer Vorsicht aufzunehmen sind, in seinem sogenannten Reisewerke (Acht Jahre in Asien und Afrika S. 111 — 112, 269 — 270; 276 — 277). Im Ganzen und Großen zeigen die von ihm mitgetheilten Gebräuche eine gewisse Verwandtschaft mit den Hochzeitsceremonien der Orientalen überhaupt (vgl. Mouradgea d'Ohsson, tableau général de l'Empire Othoman tom. IV p. 333 sqq.)

Die Hochzeitsgebräuche der Juden in den europäischen Ländern differiren, so weit die vorhandenen Quellen ein Urtheil gestatten, nicht sehr bedeutend von einander. Daß sich hie und da die Sitte des betreffenden Landes auch in die Synagoge den Weg bahnte, ist selbstverständlich, die Unterschiede sind größtentheils liturgischer Art. Solcher liturgischen Einzelnheiten erwähnt Abudraham (ה' ברכות ed. Constpl. 1513 p. 97 b) einige speciell von den Gemeinden zu Sevilla, Toledo und anderen spanischen Städten. Die Hochzeitsceremonien der deutschen Juden im Mittelalter beschreibt R. Eleasar b. Jehuda aus Worms (רוקח §. 351 — 356). Als besonders eigenthümlich erscheint in ihnen, daß die Hochzeit gewöhnlich an dem der Venus, Freia (נוגה) gewidmeten Freitage gefeiert wird. Wenn die Braut ihren Einzug in das Haus des Bräutigams hält, so geht ihr dieser bis an das Thor entgegen, ergreift ihre Hand und legt dieselbe auf die obere Thürpfoste, wahrscheinlich aus demselben Grunde, aus dem die Römer der von den Paranymphen über die Schwelle gehobenen Braut die Schlüssel überreichten, um sie als Herrin des Hauses zu proclamiren. Nach der Trauung nimmt das Brautpaar eine Mahlzeit ein, dessen Hauptbestandtheile Honig und Käse sind, mit Rücksicht auf den Spruch: „Honig und Milch ist unter Deiner Zunge". Außer den Fruchtkörnern wird auch Salz im Hochzeitshause umhergestreut, um den eben geschlossenen Bund zu einem ברית מלח עולם, zu einem dauernden, unauflösbaren Bunde zu stempeln. An dem, auf den Hochzeitstag folgenden Sonnabend überreicht der neue Ehegatte unmittel-

---

ותקח בידה סייף ותצא במחול לפני האנשים והנשים בתועבה הזו. ולא יעלה בדעת שמפני היתה כלה הותירה לה אסור תורה א"אב יתנצלו בזה בהיותם סומכים על המנהג לאמר כך נהגו כמו שיתנצלו בזולתו. וכבר היה זה נעשה במצרים והיו נכשלים בו גדולים עד שבטלנו אותו ומחינו זכרו. וכן היה החתן יוצא לאשה המקשטת תקשט אותו, וזה מכלל עדי האשה . . . . . . ומן התינוקות לפעמים יקשטו אותו בקשוטי הנשים ויצבעו ידיהם בצבע שצובעות בו הנשים ידיהם . . . . . וזה הדרך עקומה ודרך חטאים תעשה בפרהסיא בבתי כנסיות בתוך קהל ועדה מישראל במועדי ה' וכו'.

bar, nachdem er aus der Synagoge in seine Wohnung zurückgekehrt ist, der jungen Gattin seinen Mantel, Gürtel und Hut, um ihr den Antheil an seinem Vermögen öffentlich zuzuerkennen. Von „der Frankfurter Juden Eheverlöbniß und Hochzeit" spricht Schudt in seinen jüdischen Merkwürdigkeiten (B. II cap. XXV), Altes und Neues nach seiner Weise untereinander werfend. — Von den Gebräuchen der rheinischen und besonders der Mainzer Juden berichtet ausführlich מה"ריל in seinen מנהגים (ה' נשואין). Was daraus hervorzuheben wäre, ist, daß die Trauung einer jungfräulichen Braut in der Synagoge auf der Bimah und die einer Wittwe im Tempelhofe vollzogen wurde[7]. Auf die Vorlesung der Kethuba bei dem Traunngsacte wurde kein besonderes Gewicht gelegt. Im Kol Bo wird die Uebersetzung der Kethuba in die Landessprache verlangt.

In die karäische Hochzeit haben sich wie überhaupt in das ganze Lehrsystem der Karäer viele rabbinische Elemente eingeschmuggelt. Im Ganzen und Großen unterscheidet sie sich nicht wesentlich von der Hochzeit der Orientalen. Dem Brautpaare wird das Haupt mit Asche bestreut, um an die Zerstörung Jerusalems zu erinnern (karäisches Gebetbuch, Wien 1854, IV, 71). Die sieben Segenssprüche (שבע ברכות) sind vollständig aufgenommen und durch zahlreiche biblische Sprüche erweitert. Die schon erwähnte Formel חרבנה שמחות בישראל kommt auch hier vor. Die Paranymphen (שושבינים) werden sowohl im Rituale als auch in den zahlreichen Hochzeitsliedern erwähnt[8]. Die Kethuba oder wie sie bei den Karäern heißt, der שטר ist hebräisch abgefaßt. Unter Anderem verpflichtet sich das Brautpaar in denselben, wenn es ihnen gelingen sollte, nach dem gelobten Lande zu gelangen, daselbst die jüdischen Festtage nach alter Sitte, nämlich nach jedesmaliger Beobachtung des Mondwechsels (בראית הירח) gewissenhaft zu begehen[9].

---

7) Daß man überhaupt jede Trauung unter freiem Himmel abzuhalten pflegte, erwähnen רא"ש פ' הישן סי' ח'; דרכי משה יו"ד סי' שצ"א אות ב'; רמ"א א"הע סי' כ"א ס"א. Von der Trauung im Gotteshause spricht ר"מא ה' אבלות סי' ש"צא ס"ג בשם הגה"מ.

8) Vgl. im Gebetbuche IV, 118 das Hochzeitslied Nr. 56: מראה חתנים כשושנים. ובנים מכונים. ובנגדם שושבינים. כמו פרדס רמונים

9) Die Trauungsformel lautet: בברית הר סיני ובחקי הר חרב ובעדות ה' צבאות ובעדות זקנינו וחשובינו אני פלוני בן פלוני מארש ומקדש את פלנית בת פלני היות לי לאשה על טהרה וקדושה במהר בכתב ובביאה כדת משה ישראל. Hierauf einer jungfräulichen Braut: וארשתיך לי לעולם וכו', einer Wittwe: אל תראי כי לא תבושי וכו', einer Geschiedenen: לא יאמר לך עוד עזובה וכו'.

Die Hochzeiten der modernen Juden bieten höchstens den auffallenden Umstand, daß der herzliche Ton ungezwungener, religiöser Freudigkeit einer steifen Salonetiquette Platz gemacht hat und nur in wenigen Gegenden haben die alten, in ihrer Plumpheit gemüthlichen Formen gegenüber dem Andringen einer Alles sublimirenden und verfeinernden Sitte Stand gehalten. Besonders interessant ist in dieser Beziehung der Bericht eines französischen Touristen über eine vor mehreren Jahren im Elsaß gefeierte jüdische Hochzeit [1]). Die bei uns schon längst verschwundene Maschalik's ergötzen da noch die Gäste mit ihren improvisirten Schwänken, die sonderbaren, uralten Trachten sprechen gradezu der Weltherrschaft der französischen Modenmetropole Hohn und der dem Feste beiwohnende pariser Weltmann glaubt Schatten aus dem vorigen Jahrhundert zu Tischgenossen zu haben.

Recensionen und Anzeigen.

Aus Egypten. Von Ludw. Aug. Frankl. (Dritter Theil des Gesammtwerkes. Nach Jerusalem!) Wien 1860. gr. 8. 355 S.

„Wer Freude hat an exotischen Scenen und märchenhaften Gestalten, am Leben der Stunde in der Fantastik einer abenteuerlichen Welt, wen eigenthümliche soziale Zustände, Erlebnisse und Begegnungen, bizarre Träumereien und ihre realen Gegensätze interessiren, er mag in diesem Buche blättern." — Wir haben gethan, wozu diese einleitenden Worte des Herrn Verfassers auffordern. Ja wir haben darüber gethan, und statt es zu durchblättern, haben wir das Buch aufmerksam gelesen. Wenn wir nun über das Buch ein Urtheil abgeben sollen, so möchten wir dies kurz und bündig in der Aufforderung aussprechen, die bescheidenen Ansprüche des Verfassers nicht zum Maßstab für den Gehalt des Buches zu nehmen. Das Buch verdient in der That mehr als durchgeblättert zu werden: es entrollt vor unsern Augen ein trefflich ausgeführtes Bild des egyptischen Lebens ohne den Gesammteindruck, wie es bei den meisten periegetischen Schriften der Fall ist, durch eingestreute, mehr dem Gelehrten als dem größeren Publikum verständliche Notizen zu

1) In dieser Monatsschrift, Jahrg. VII. aus der Revue de deux mondes übersetzt.

stören. Man fühlt sich wirklich, wenn man der Führung des Verfassers sich anvertraut, nachgerade fortgerissen von dem bunten Treiben Cairo's und Alexandrien's, wir fühlen die brennende tropische Glut und hinwiederum die erfrischende Abendkühle, wir überschauen die wüste Steppe, deren Flugsand die Atmosphäre röthet, vor unsern Augen erhebt sich der Riesenbau der Pyramiden und von ihren Gipfeln hernieder durchmißt unser Blick die unendliche Ebene. Dann wieder lauschen wir den Erzählern auf der „Esbekieh“ und mustern die fremdartigen Gestalten, die uns rings umgeben, ein ander Mal betreten wir die Hallen einer Moschee, oder schauen uns um in den Räumlichkeiten eines egyptischen Bades oder in den Gemächern eines egyptischen Großen, der uns zu Ehren von Tänzerinnen einen Reigen aufführen läßt. Daneben erfahren wir manches Belehrende über die staatlichen Verhältnisse Egypten's, über den Stand des öffentlichen Unterrichts und der Religiosität, über die Sitten der Egypter im häuslichen und öffentlichen Leben, über ihre Bauart und ihren Kunstsinn im Allgemeinen, über die Stellung der Frauen und Sklaven, — kurz über tausend Dinge, worauf ein verständiger Tourist sein Augenmerk richtet. Und wo man soviel Neues, soviel Merkwürdiges erfährt, da geräth man ganz von selbst aus dem nachlässigen Blättern in aufmerksames Lesen. Dazu tragen denn freilich die eingeflochtenen metrischen Uebersetzungen arabischer und jüdischer Poesieen nicht das Wenigste bei! Wir stehen nicht einen Augenblick an, die Dichtungen: „Die Mutter des Profeten“ (S. 91—95), „Die Lampen“ (S. 105), „Der Tod des Profeten“ (S. 106) den besten Erzeugnissen unserer poetischen Literatur an die Seite zu stellen. — Wir können indeß nebenbei die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die Prosa unseres Verfassers mit seiner gebundenen Rede contrastirt. Es liegt etwas Schleppendes in seinem Stile, das die Lectüre hin und wieder anstrengend macht. Der österreichische Dialect hat manches Eigenthümliche, das der Herr Verfasser hätte vermeiden mögen; auch sind Sätze, wie: „Zucker wird keiner hinein gethan“ (S. 30), „Es gibt keine Welttheile mehr, nur mehr eine ganze Welt“? (S. 13); oder: „In einiger Entfernung halten sie, scheu zurückblickend, während einzelne nur mehr als schwarze Punkte am Horizonte erscheinen“ (S. 15) seiner nicht würdig. Bedenklicher jedoch scheint uns Folgendes: Der Herr Verfasser hat die ersten beiden Bände seines Werkes, zu welchem das vorliegende Buch den Schlußstein bildet, vornehmlich für das jüdische Publikum geschrieben. Wir

sind nun anzunehmen berechtigt, daß der Verfasser bei Abfassung des vorliegenden Buches ebenfalls ein jüdisches Publikum, wenn nicht allein, so doch zumeist vor Augen hatte. Ist es doch auf dem Titelblatt ausdrücklich als der dritte Theil des Gesammtwerkes: Nach Jerusalem! bezeichnet, wie auch der größere Theil des Buches und hauptsächlich der Anhang, lediglich von Juden und Judenthum handelt. Da hätte denn auch der Herr Verfasser das Jüdisch-Confessionelle mehr berücksichtigen dürfen. Einem jüdischen Publikum gegenüber hätte ein Anstoß erregendes Verflachen jüdischer Grundglaubenssätze und jüdischer Gebräuche schicklich entfernt bleiben können. So bei der Besprechung des Nils, daß es „seine Flut war, die den Knaben nicht untergehen ließ, der von der Weltordnung bestimmt und gemuthet war, die erlernte geheime Weisheit von Memphis und Heliopolis, die Eingebungen und Offenbarungen in seinem Geiste zum Eigenthume eines ganzen Volkes zu machen ff." (S. 7).

Wir begnügen uns mit diesen Andeutungen, die den Werth des Buches keineswegs schmälern sollen; der geschätzte Herr Verfasser wird sie in dem Sinne aufnehmen, in welchem sie gegeben sind, und das Publikum in um so trefflicheren Leistungen, denen es erwartungsvoll entgegensiehet, baldigst erfreuen. — Zum Schlusse sei noch über den „Blutstropfen der Tekufa" erwähnt, daß bei den Deutschen sich eine ähnliche Sage findet, die den rothen Punkt auf dem Häutchen (Hypericum) zu einem Blutstropfen Johannis des Täufers macht, der in der Johannisnacht über die Erde einherfahre. Daher der Name „Johanniskraut".

M. G.

Notiz.

Die Sorgfalt und Genauigkeit, mit welcher in jüngster Zeit die Documente aus den Archiven der verschiedenen Gegenden an die Oeffentlichkeit gezogen werden, kommen selbstverständlich der Geschichtsforschung der Juden um so mehr zu Statten, als eben das Material zu ihrer Geschichte, wie sie selbst, in allen Ecken und Winkeln zerstreut ist. Sind es nun freilich oft auch nur dürftige Notizen, die hier und dort in dicken Quadranten und Folianten aufgefunden werden, so sind sie für spätere Bearbeitung immerhin von Bedeutung und wichtig genug, gesammelt und mitgetheilt zu werden.

Aus dem von Mahul jüngst veröffentlichten Werke: „Cartulaire et Archives des Communes de l'ancien Diocèse de Carcassone (Paris 1859. 4.) erfahren wir, daß in dem alten Crassa, dem heutigen la Crasse, während des 13. Jahrhunderts einige Judenfamilien wohnten, welche unter Oberhoheit des dortigen Abts standen. Im Jahre 1298 verkauften Vital Vinas und seine Frau Boffat, so wie ihre beiden Söhne Bonnisas und Sabronus an Moses Vinas, den Bruder des genannten Vital Vinas, ein in la Crasse belegenes Haus. (Mahul, II, 466).

„In D. N. anno nat. ejusdem MCCXCVIII° Philippo rege regnante, XVII Cal. April.

Ego Vitalis Vinas, Judaeus de Crassa, et ego Boffat, uxor ejus, et nos filii ejusdem Vitalis Vinas, Bonnisas et Sabronus, nos omnes predicti vendimus et cum hoc presenti publico instrumento tradimus tibi Mosse Vinas, Judeo de Crassa, fratri mei dicti Vitalis Vinas, videlicet unum mansum, quem habemus in villa Crassensi, precio videlicet C libras turonensium bonorum, quos jam a te habuimus . . ., qui quidem mansus affrontat de circio in via et de altano et de meridie in tenentia Bonifilii, de aquilone in tenentia Petri Nin et Bonifilii predicti . . . liceat tibi et tuis dictum mansum vendere . . . salvo tamen jura monasterii Crass. in omnibus . . . et quod contra predicta aliquid predictorum non veniemus, nec veniri faciamus, nostra bona fide promettimus et sancta lege Moysi, gratis a nobis manu aliter torta juramus".

Das Haus des Vital Vinas grenzte an das eines Bonifilius (Bonfils), welcher sich im Zorne zu ungeziemenden Aeußerungen hatte hinreißen lassen, außerdem gespielt und Christenmädchen geküßt und umarmt zu haben gestand. Seiner Bitte, ihm diese Verbrechen zu verzeihen, kam der Abt gegen Erlegung von 6 Livres bereitwillig nach und stellte ihm folgende Urkunde darüber aus: (Bibl. Imper. de Paris, Ms.) [Mahul II, 300.]

„In D. N. Anno nativitat. ejusdem MCCC°, Philippo rege Francorum regnante, April.

Noverint . . . quod Bonifilius, Judaeus de Crassa dixit, viginti anni sunt elapsi et amplius, in castro de Montelauro, motus ad iram, pro eo quia dictus Judaeus perdiderat, ludendo ad saxillos, quandam pecuniae quantitatem, haec verba: Si ego tenerem Deum, ego suspenderem ipsum, sicut judaei alias fecerunt. Item Judaeus veniens coram dicto D. Abbate, supplic.

eidem D. Abbati quod amore Dei et intuitu pietatis eidem Judaeo dictum crimen et alia crimina si unquam usque ad diem praesentem commiserat, ludendo vel mulieres christianas osculando, vel abrassando vel cognoscendo, sive Deum vel sanctos ejusdem blasphamando, vel alias aliqua crimina quoquomodo committendo, vel de persona ejusdem D. Abbatis, vel de suis Curialibus verba sinistra sive blasphamia dicendo, eidem Judaeo remitteret et relaxaret et ipsum Judaeum ex omnibus praedictibus et singulis absolueret et quitem redderet. Ad quae dictus D. Abbas videns et attendens praeces et supplicationem dicti Judaei, motus ad misericordiam et intuitu pietatis, omnia praedicta crimina et singula, vel alia crimina, si apparerent realia vel personalia esse commissa per dictum Judaeum, in toto vel in parte usque ad diem praesentem, eidem Judaeo remisit et eumdem inde absoluit et quitauit ex omnibus et singulis supradictis, et confessus fuit se habuisse ratione praedictae quitationis, tres libras turonenses, et renunciavit inde omni exceptione pecuniae non numeratae.

Hujus rei sunt testes etc."

Ein anderer Freibrief wurde ein Jahr später demselben Bonfils, so wie Fina, seiner Frau, und Nina, seiner Tochter, ausgestellt: (Bibl. Imp. de Paris), [Mahul II, 301.]

„In D. N. Anno nativit. ejusdem MCCCI⁰ Philippo rege regnante, III. id. April.

Noverint universi praesentem paginam inspecturi, quod nos Augerius, D. g. Abbas Monasterii Crassensis . . . demittimus, diffinimus perpetuo et quitamus in integrum, te Bonumfilium de Crassa et Finam, tuam uxorem, et Ninam, filiam tuam et omnia bona vestra ac omnibus criminibus, excessibus, quaestionibus, demandiis et delictis, tam realibus quam personalibus . . . si qui vel si quae, per te vel eorum alterum, comissa fuerint, vel commissi, in jurisdictione Crassensiis monasterii temporibus retroactis . . . usque ad diem praesentem videlicet adulterando cum mulieribus christianis, vel furta modo quolibet committendo, aut debita vobis olim soluta iterum repetendo et vobis satisfieri faciendo, uel alias modo quolibet perpetrando."

Die Juden wurden aus la Grasse wie aus der ganzen Diöcese Carcassone im Jahre 1306 vertrieben.

Dr. Kayserling.

Mosaisches Recht und Hindurecht.

Eine Skizze.

(Fortsetzung.)

Den bisher angeführten Capitalstrafen liegt bei genauerem Eingehen das Princip der Rache zu Grunde: den Verbrecher trifft nicht nur die Strenge, sondern der Zorn der Gerechtigkeit; diesem soll Genugthuung geleistet, er soll beschwichtigt werden und er findet nur diese Beschwichtigung in den Qualen dessen, der die Gerechtigkeit verletzte. Dieselbe Erscheinung tritt auch in den Gesetzen über körperliche Bestrafung hervor. Charakteristisch und ihren ganzen innern Gehalt kennzeichnend ist folgende Stelle: „Menu, der Sohn des Selbstständigen, hat zehn Stellen zur Bestrafung bei den drei „niederern“ [1]) Klassen bestimmt; ein Bramine aber muß das Reich verlassen ohne „an irgend einem derselben“ beschädigt zu werden. Die Zeugungstheile, den Leib, die Zunge, die beiden Hände und fünftens die beiden Füße, das Auge, die Nase, beide Ohren, das Eigenthum und „bei einem Capitalverbrechen„ den ganzen Körper“ (8, 124. 125). Und wie schaudererregend ist die Ausführung dieser Regel nach den verschiedenen Verbrechen, deren manche sogar erst nur durch den Klassenunterschied sich zum Verbrechen gestalten. So „sollte (8, 270) einem einmal gebornen Mann, welcher einen Wiedergebornen unter groben Schmähungen beschimpft, die Zunge gespalten werden“. — „Wenn ein niedrig geborner Mann einen Vornehmen anfällt oder beschädigt, so soll dem Schuldigen das männliche Glied gespalten oder nach Maßgabe des Schadens mehr oder weniger von demselben abgeschnitten werden, an

1) Die drei niederen sind, wie aus dem Bisherigen bekannt, die der Kshatriya, Vaisya, Sudra. — Die hier und weiter eingeklammerten Worte sind Erklärung des Kulluka.

welchem er jenen verletzte: dieses ist eine Vorschrift des Menu" (8, 279). Diesem entsprechend begegnet man hier auch folgenden Gesetzen: „Wenn sich ein Mann aus der niedrigsten Klasse unverschämter Weise mit einem aus der höchsten Klasse auf denselben Sitz setzt, soll er entweder mit einem Merkmal auf seinem hintern Theile verbannt werden oder der König soll einen tiefen Einschnitt in seinen Hinterbacken machen lassen. — Wenn er ihn aus Stolz anspeiet, soll der König seine beiden Lippen aufschlitzen lassen; wenn er Wasser auf ihn läßt, das Zeugungsglied, bei einem Wind seinen Hintern. Wenn er einem Braminen bei den Haaren, bei den Füßen, beim Barte, an der Kehle oder an den Hoden anfaßt, soll der König unverzüglich ihm die Hand abhauen lassen"[2]) (Das. 281—283). — Diese harten Strafen werden aber auch bei Verletzung Niedergeborner ausgeführt. „Wer seine Hand oder seinen Stab gegen einen Andern aufhebt, dem soll die Hand, und wer einen Andern im Zorn mit dem Fuße stößt, dem soll der Fuß abgehauen werden" (das. 280). „Eine Entwendung von mehr als funfzig Palas besiehlt das Gesetz mit Abhauen der Hand zu bestrafen" (das. 322).

Wir übergehen viele andere in diesem Geiste gehaltenen Gesetze, und heben den in ihnen sich geltend machenden Gedanken der strafenden Rache an dem Gliede hervor, mit welchem gefrevelt wurde. Wer einen Braminen anspeiet — hier hat der Mund gesündigt — dem sollen die Lippen aufgeschlitzt werden, wer mit dem Fuße stößt, dem soll der Fuß u. s. w. Diese eigenthümliche Wiedervergeltungstheorie hat einen höhern Anknüpfungspunkt: nach ihr nämlich bestraft auch die Gottheit, die verschiedenen körperlichen Gebrechen sind Folgen ihnen correspondirender Vergehungen, das Glied, mit dem oder zu dessen Nutzen verbrochen wurde, wird von göttlichem Zorne heimgesucht. „Einige übelgesinnte Personen, erklärt Menu, erleiden eine Veränderung durch Krankheit an ihrem Körper, weil sie entweder Sünden in diesem Leben oder böse Handlungen in einem früheren Zustande begangen haben. Wer einem Braminen Gold stiehlt, be-

2) Jones hat zwar let the king . . . cause incisions to be made in his hands. Vgl. jedoch Stenzler Specimen p. 9 Nota, daß richtiger nach dem chhid. oder krit des Textes amputate an diesen und anderen Stellen zu übersetzen sei.

kommt weiße Geschwüre unter den Nägeln seiner Finger; wer abgezogene Getränke trinkt, bekommt schwarze Zähne, wer das Bett seines Guru [3]) verletzt, ziehet sich eine Entstellung seiner Zeugungsglieder zu; ein Verläumder stinkenden Athem; ein Getreidedieb den Mangel eines Gliedes; der Vermischer „schlechter Waaren mit guten" ein überflüssiges Glied; wer gedroschenes Getreide stiehlt, Unverdaulichkeit; ein Pferdedieb wird lahm; wer eine Lampe stiehlt, wird stockblind, wer sie schadenfroher Weise auslöscht, wird auf einem Auge blind u. s. w." (11, 48—52). — Neben dieser Wiedervergeltungstheorie, die aber merkwürdigerweise gerade in den Fällen, wo im Alterthume das jus talionis geltend gemacht wurde, nicht Anwendung findet [4]), scheint auch gewissermaßen die Präventionstheorie hervorzutreten. „Das nämliche Glied, mit welchem sich der Dieb vergehet, soll ihm der König zur Vorbeugung eines ähnlichen Verbrechens abhauen lassen" (8, 334). — Doch übersiehet man das Ganze dieses Strafrechts, so sucht man vergebens nach einer leitenden, rationellen Idee: hier vereinigt sich Alles, was den Gedanken an Strafe eingibt in dem Begriffe Rache; sie findet ihre Befriedigung in den Qualen des Verbrechers. Darum ist auch hier Vorschrift für den König, manchen Verbrecher „mit Abscheu erregenden Merkmalen an seinem Körper zu bestrafen" [5]), ferner verordnet das Gesetz in manchen Fällen Brandmarkung mit glühendem Eisen auf die Stirn [6]).

Auch für dieses Mißverständniß der Befriedigung der verletzten Gerechtigkeit findet sich im Hindu-Gesetzbuche eine, irriger menschlichen Anschauung entspringende höhere Quelle. Der Gedanke, das Gemeinschädliche, das Bestehen der Gesellschaft Bedrohende zu bestrafen, drängt sich jedem Gesetzgeber auf; wie roh auch die Gesetzgebung sei, sie muß, soll irgend der Begriff Gesetzlichkeit zur Geltung gelangen, dem sie beeinträchtigenden Bö-

---

3) Vater oder Lehrer.

4) So soll nach 8, 287 in den Fällen, wo ein Glied verletzt u. s. w. wird, der Thäter die Kosten der völligen Heilung bezahlen; nach 8, 284 soll er, wenn er einen Knochen zerbricht, unverzüglich verbannt werden.

5) So bei öffentlicher Unzucht, 8, 352; ferner bei Betrug beim Getreideverkauf oder bei Vernichtung der Grenzzeichen 9, 291; wenn ein Chandalla einem Braminen Schmerzen verursacht 9, 248.

6) Vgl. 9, 237, wo auch die Weise der Brandmarkung je nach den verschiedenen Verbrechen vorgeschrieben ist

sen durch Strafen und deren Androhung einen Damm entgegensetzen. Aber neben diesem in dem Bestehen der Gesellschaft begründeten Bestrafungsprincip leitet auch der innere sittliche Abscheu gegen das Böse, der Widerwille, der gegen dasselbe sich des Gesetzgebers bemächtigt und in Strafen den Ausdruck findet. Dieser Abscheu wird bei der Gottheit als Wächterin der Gerechtigkeit in noch erhöheter Weise gedacht; sie tritt strafend dem Bösen gegenüber. Nach dem Maße nun der von ihr ausgehenden Bestrafung wird die menschliche sich gestalten. Im Menu ist die Gottheit gegen manches Verbrechen unversöhnlich; keine Buße, kein Erkennen des Vergehens und die Reue darüber sühnt. Das Leben selbst muß als Sühnungsmittel dargebracht werden. In dem Buche über Buße, wo der Verbrecher sich ausschließlich der Gottheit gegenüber befindet, vor ihr bekennt und gereinigt sein will, wird für den, der die Frau seines Vaters befleckt, als Sühne vorgeschrieben: „er muß sich auf ein glühendes eisernes Bett ausstrecken und sein Verbrechen laut verkünden: hier soll er das glühende eiserne Bild einer Frau umarmen und sein Verbrechen also durch den Tod büßen; oder er schneide sein Glied und seine Hoden ab, halte sie zwischen seinen Fingern und gehe geradeaus nach Südwesten oder nach der Gegend des Nirriti, bis er todt zur Erde fällt" (11, 104. 105). Die Gottheit übt also nicht Nachsicht, sie dringt auf Satisfaction; das Motiv ist nicht Besserung, sondern Rache. Und so spiegelt es sich auch allenthalben im Menu ab. In dem Verbrecher wird ausschließlich der Frevler erblickt an dem die Gerechtigkeit gerächt werden muß; der Ausbruch des Zornes hat hier eine scheinbare Berechtigung der Gesetzlichkeit, und ihm soll in ausgesuchten Martern Genüge geleistet werden. Eine ähnliche Anschauung der Bestrafung findet sich fast bei allen früheren Völkern und ziehet sich noch durch die Rohheit des Mittelalters hindurch, das in seinem Bekenntnisse einer ewigen Höllenstrafe an einem Gott der Rache hielt, und sich durch ihn in der seiner niedrigen Bildungsstufe entsprechenden Grausamkeit der Strafen bestärkt fühlte.

Welch ein höheres, seinen göttlichen Ursprung bekundendes Princip der Bestrafung und deren Maß stellt sich in der mos. Gesetzgebung dar! Das mos. Recht hat die Wiederherstellung der durch den Verbrecher verletzten Ehrfurcht vor dem Gesetz zum alleinigen Zweck; wird diese erreicht, so wird der

„zürnenden“ Gerechtigkeit nichts eingeräumt. Das höchste Vorbild ist Gott, der wie Urquell der Gerechtigkeit, auch Urquell der Barmherzigkeit und Güte: „Der Ewige langmüthig, barmherzig und gnädig.... er verzeihet Vergehen, Missethat und Sünde“ (Exod. 34, 6). „Habe ich Gefallen an dem Tode des Bösen? Er kehre zurück von seinem Wandel und lebe“ (Ezechiel 33, 11). Vergehungen gegen Gott die nur ihm bekannt sind, versöhnt Reue; die Gottheit verhängt also nicht Strafe aus Rache, nicht weil sie verletzt wurde, sondern, wie noch unzählige andere Stellen besagen, zur Besserung. Darum gehet hier auch die irdischen Richtern anvertrauete Gerechtigkeit nicht über den Kreis hinaus, in welchem die Ehrfurcht vor ihr verletzt wurde: sie bestraft nicht ihre Verletzung, sondern will der sich aus dem vollführten Verbrechen leicht ergebenden allgemeinen Mißachtung vor dem Gesetze vorbeugen[7]). Diesem Principe gemäß ist ihr auch der Verbrecher Mensch, darf auch in ihm die höhere menschliche Würde nicht verkannt werden. Darum ist ihren Strafen Grausamkeit fremd; der körperlichen Bestrafung sind nicht etwa „die menschlichen Glieder“ anheimgegeben, sondern ist sie äußerlich, Geißelhiebe, und auch hier ist die Zahl beschränkt und wird hinzugefügt: „Würde sie vermehrt, so könnte dein Bruder vor deinen Augen verächtlich werden“ (Deuter. 25, 2. 3), d. i. man würde aufhören im Verbrecher den Menschen zu achten. Wie hoch wird also auch in dem zu Bestrafenden der Mensch gehalten[8])!

Diese Anschauung war dem Alterthume, zumeist aber dem Menu fremd. Kommt doch in ihm überhaupt nicht der Mensch, (und selbst noch dem christl. feudalen Mittelalter, das für den an dem Leibeigenen begangenen Mord nicht Todesstrafe hatte)

---

7) Vgl. Der gerichtliche Beweis S. 23 f.

8) Noch prägnanter tritt diese Achtung vor dem Menschen in der talm. Interpretation hervor, wo viel Gewicht auf die Benennung „dein Bruder“ (אחיך), mit der der Verbrecher hier benannt ist, gelegt wird; vgl. Maccot 23 und sonst. — Das mos. Recht erkennt sogar auch im Sclaven den Menschen und macht (Exod. 21, 20) den Besitzer für dessen Ermordung mit dem Leben verantwortlich. — Wir bemerken hier noch, daß das oft sich wiederholende „Auge für Auge, Zahn für Zahn u. s. w.“, eben weil es sich stets in derselben Form wiederholt, auch von christl. Commentatoren nicht als factische talio, sondern als ein in ein Adagium gebrachtes Princip, nach welchem der Richter die Strafe zu bemessen hat, betrachtet wird. Vgl. Der gerichtliche Beweis S. 28. Das talm. Recht negirt ausdrücklich die Wiedervergeltung. Das. S. 50.

sondern der Stand zur Geltung. Der Sudra gehet vor den höheren Kasten zum Theile, vor dem Braminen ganz auf[9]; so wie wieder im Gegentheile der Bramine nicht von der ganzen Schärfe des Gesetzes betroffen wird (vgl. oben S. 324). Diesem gemäß tritt auch hier die früher (S. 330) bemerkte Rechtsungleichheit hervor. Der Reiche kann sich in manchem Falle von der körperlichen Bestrafung befreien. — Aus dem vorwaltenden Princip der Rache endlich hat der Menu eine Accumulation der Strafen[1]; das mos. Recht hat nur je eine Strafart, welches das talmudische Recht noch weiter interpretirte, daß selbst, wenn das zu bestrafende Individuum zwei verschiedene Verbrechen begangen, nur eine Strafe verhängt werde[2].

Wir verlassen das Gebiet der Strafen[3], und gehen zum Proceß über.

Der Proceß, die gerichtliche Verhandlung, soll die Schuld oder Unschuld des Angeklagten an den Tag bringen. Die Schuld kann nur durch den Beweis constatirt werden. Das mos. talmudische Recht betrachtet in peinlichen Fällen nur die übereinstimmende Aussage zweier Zeugen als vollständigen Beweis; in Civilfällen sind ihm Beweismittel: Zeugen, Eid, Selbstgeständniß und die zu Gebote stehende bessere Einrede[4]. Der Menu hat Zeugenbeweis, Eid und Gottesurtheile. Urkunden als Beweismittel sind im alten Menutext nicht erwähnt; es wird nur (8, 52) gesagt, der Kläger muß Zeugen oder andere Beweise beibringen, welches Kulluka erklärt „als eine Urkunde und dergleichen“[5].

9) Die niederern aus Mißheirath entstandenen Kasten sind fast ganz rechtlos.

1) Nach 8, 374 soll der Handwerker oder Diener, der mit einer Frau aus einer wiedergebornen Klasse in ehebrecherischer Verbindung stehet, den sündigenden Theil und sein ganzes Hab und Gut verlieren. Vgl. auch das. 370 u. a. a. O.

2) Vgl. Der gerichtl. Beweis S. 51.

3) Der Menu ist reich an Strafarten, die theils in Verlust des Lebens oder der Glieder, wie die bisher gedachten, unter denen das Abhauen zweier Finger (des Daumens und Zeigefingers, wie Kulluka 9, 277 erklärt) beliebt ist, ihren Ausdruck finden, theils in schimpflichen Ehrenverletzungen, als Ausstoßen aus der Kaste, Abscheeren des Haupthaares. Eine sehr häufige Strafe ist Verbannung. Von Geldstrafen sehen wir hier ab.

4) Ausführlich Der gerichtl. Beweis von S. 115 ab.

5) Yâynavalkya 2, 22 sagt: „Als Beweis gilt eine Schrift (Urkunde),

Beweis durch Zeugen.

Der Menu hat manche treffliche Anschauung von der Verpflichtung der Zeugen, nur der Wahrheit gemäß Zeugniß abzulegen; aber es manifestirt manche irrige Anwendung, daß die Rechtsidee hier nicht nach ihrer Tiefe erfaßt ist.

Der Menu hat zumeist nur Zeugniß bei Rechtssachen im Auge, des Zeugnisses in Criminalfällen wird aus weiter anzuführenden Ursachen (vgl. S. 378) nur nebenbei Erwähnung gethan.

Was Jemand gesehen oder gehört (Letzteres, wo der Klagepunkt dem Gehöre Vernehmbares, wie bei Verläumdungen) ist er, wenn er zum Zeugen aufgerufen wird, verpflichtet, der Wahrheit gemäß zu sagen. Legt er innerhalb vierzehn Tagen „nach gehöriger Vorladung" ohne durch Krankheit behindert zu sein, das Zeugniß nicht vor Gericht ab, so muß er die ganze Schuld bezahlen, ferner ein Zehntel dem König als Strafe entrichten (8, 74. 76. 107). Eine absolute Verpflichtung, Zeugniß abzulegen, kennt der Menu nicht, es bedarf hierzu erst der Aufforderung des einen Theiles (gewöhnlich des Klägers); und dieses mit Recht, da der Menu Civilfälle im Auge hat und hier eine absolute Verpflichtung nicht vorliegt. Das mos. talm. Recht, das auch dem Zeugenbeweise in Criminalfällen volle Aufmerksamkeit widmet, kennt eine absolute Verpflichtung [6]).

Die Zahl der einen vollständigen Beweis bildenden Zeugen ist im Menu nicht angegeben [7]), doch wird ausdrücklich gesagt: „ein einziger Mann allein kann nicht Zeuge sein" (8, 66). Aber es tritt hier eine Modification ein: „Ein einziger Mann welcher nicht von Geiz „oder von anderen Lastern„ angesteckt ist, kann „in manchen Fällen„ der alleinige Zeuge sein" (8, 77).

Fähig zum Zeugnißablegen sind gerechte und verständige Männer aus allen vier Klassen (8, 63) [8]). Sehr groß ist hier die Zahl der als physisch oder moralisch betrachteten unfähigen

---

der Genuß (Usucapion vgl. weiter) und Zeugen; wenn eines von diesen fehlt, so gilt eines von den Gottesurtheilen". Hier also ausdrücklich Urkunde, hingegen wird der Eid vermißt.

6) Der gerichtl. Beweis S. 116. 161.

7) Yâynavalkya 2, 69 hat: wenigstens drei Zeugen sollen sein.

8) Zur eigentlichen Qualification des Zeugen gehört auch, daß er verheirathet und Vater von Söhnen sei. Menu 8, 62. Yâynavalkya 2, 68.

Zeugen [9]). Als physisch unfähig sind betrachtet: Gefährlich Kranke, wer den Gebrauch der Sinneswerkzeuge verloren hat, betagte Greise, Kinder, wer große Schmerzen leidet, der Betrunkene, der Wahnsinnige, wer großen Hunger oder Durst leidet, der Uebermüdete. Moralisch unfähig: Wer sich eines abscheulichen Verbrechens schuldig gemacht, wer in üblem Rufe stehet, wessen Beschäftigung grausam ist, wer offenbar wider das Gesetz handelt, wer eines Diebstahls überführt worden, der Meineidige, der Wollüstige, der zum Zorn Entflammte, öffentliche Tänzer und Sänger und andere Leute von dergleichen niedrigen Beschäftigungen, wer ganz und gar abhängig ist; Verworfene von der niedrigsten vermischten Klasse. Relativ unfähig: Vertraute, Freunde, Feinde, Gesinde [1]), wer einen Vortheil bei einer Rechtssache hat [2]). — Diese große Reihe ist jedoch nicht als absolut unfähig zu betrachten. „Jede Person ohne Ausnahme, welche genaue Kenntniß „von Vorfällen„ hat, die sich in den inneren Gemächern eines Hauses, in einem Walde, oder bei einem Todesfalle zugetragen haben, kann zwischen zwei Parteien zum Zeugen dienen (8, 69). „Auch kann, wenn es an Zeugen fehlt, ein Weib, ein Kind, ein Greis, ein Schüler, ein Verwandter, ein Sclave oder ein Lohndiener Zeugniß ablegen; nur muß der Richter auf das Zeugniß von Kindern, Greisen, Kranken und Leuten, deren Verstandeskräfte zerrüttet sind, nicht zu viel bauen" (8, 70. 71).

Aus diesen sich ergänzenden Gesetzen ist wahrzunehmen, daß Frauen unfähige Zeugen sind [3]), ferner Verwandte. — Hervorzuheben ist noch folgende Bestimmung: „Ein König kann nicht zum Zeugen angerufen werden; kein tief in der Schrift gelehrter Priester, kein Schüler der Theologie, kein Einsiedler, welcher von allen weltlichen Verbindungen abgeschnitten ist" (8, 65).

---

9) Ueber den Begriff physische und moralische Unfähigkeit zum Zeugnißablegen, absolute und relative Unfähigkeit s. vgl. Der gerichtliche Beweis S. 246 f.

1) Der Lohndiener ist mit Ausnahme der weiter zu erwähnenden Fälle ein unfähiger Zeuge; vielleicht diesem analog auch das Gesinde, und kann es überhaupt nicht Zeugniß ablegen.

2) Menu 8, 64—67, wo aber Alles durcheinander geworfen und eine eigentliche Klassification vermißt wird.

3) Yâjnavalkya führt ausdrücklich 2, 70 Frauen als unfähige Zeugen an.

König und Priester wohl nicht, weil dieses eine Beeinträchtigung ihrer Würde, Schüler und Einsiedler, weil sie in Studien und frommen Betrachtungen vertieft, zu wenig Kenntniß von irdischen Dingen haben [4]). Das mos. talmudische Recht bestimmt: „Jeder zur Ablegung eines Zeugnisses Befähigte ist verpflichtet, Zeugniß abzulegen; und enthebt kein Stand von dieser Verpflichtung" [5]).

Sehr charakteristisch ist folgende Bestimmung: „Frauen sollten ohne Ausnahme Zeugen für Frauen sein, wiedergeborne Männer für Wiedergeborne ihres Geschlechts, gute Diener und Handwerker für Diener und Handwerker, und Leute vom niedrigsten Herkommen für ihres Gleichen" (8, 68). Auch hier macht sich also der widrige Einfluß des Kastengeistes geltend und trübt die höhere Erkenntniß der den Zeugen verpflichtenden und nöthigenden absoluten Wahrheit [6]).

Eine tiefere Auffassung des Schwerpunktes des Zeugenbeweises wird im Menu vermißt: er hat keine Verordnungen über Vernehmung der Zeugen, über deren Uebereinstimmung, Haupt- und Nebenumstände, überhaupt über das eigentliche der Zeugenvernehmung; eine Vergleichung mit dem in diesen Beziehungen vollendeten mos. talmud. Recht kann auch von fern nicht angebahnt werden [7]).

Bei sich widersprechenden Aussagen der Zeugen verordnet der Menu: „der König entscheide nach der Mehrheit glaubwürdiger Zeugen; wenn die Anzahl auf beiden Seiten gleich ist, nach größerer Tugend; wenn das Verdienst der Tugend gleich groß ist, nach dem Zeugnisse von Wiedergebornen, die ihre öffentlichen Pflichten am besten erfüllt haben" (8, 73). Hier ist die irrige Theorie, das Zeugniß nach der numerischen Mehrheit abzuwägen mit der rationellern verbunden, der Glaubwürdigkeit der Zeugen den Vorzug einzuräumen; nur macht sich auch bei letzterer Auffassung der Kasteneinfluß geltend. Das

4) Sonderbar genug werden Menu 8, 65 neben dem König öffentliche Tänzer und Sänger und Leute von niedriger Beschäftigung als solche angeführt, die nicht als Zeugen angerufen werden können!

5) Der gerichtl. Beweis S. 116 §. 8 und S. 155.

6) Doch können, wenn Zeugen aus derselben Kaste fehlen, Jeder für Jeden Zeugniß ablegen. Yâynavalkya 2, 69, und so ergibt es auch die eben angeführte Verordnung 8, 63 des Menu.

7) Vgl. Der gerichtl. Beweis S. 117 und die Anmerkungen hierzu.

mos. talmud. Recht stellt den Satz auf: „das Zeugniß wird nicht nach der Menge der Zeugen, sondern nach seiner Vollständigkeit abgewogen"; das Zeugniß zweier Zeugen kann also auch durch die ihm widersprechende Aussage von hundert Zeugen aufgehoben werden: es stehen in solchem Falle Zeugniß und Zeugniß einander gegenüber (Der gerichtl. Beweis S. 116 §. 14 und die Motivirung S. 168 f.).

Der Zeuge wird in der Regel nicht beeidigt; eine Ausnahme machen wichtige Fälle, wo dann mit dem Eid sich eine Ordalie verbindet (vgl. weiter).

Die Aufforderung zur wahrhaften Aussage ergehet in schönen Sprüchen mit Hinweisung auf das innere Bewußtsein des Menschen und den den wahrhaften Zeugen jenseits erwartenden Lohn, sowie die den falschen Zeugen treffende Strafe. „Ein Zeuge, dessen Aussage wahrhaftig ist, wird erhabene Sitze dort oben im Lichtreiche und den höchsten Ruhm hienieden erlangen; Brama selbst ehrt ein solches Zeugniß. — Ein falscher Zeuge soll unterm Wasser „mit den Schlangenbanden Varuna's" zusammengeschnürt und hundert Seelenwanderungen hindurch aller Kraft „seiner Qual zu entfliehen" beraubt werden: fern sei es daher vom Menschen, falsches Zeugniß zu geben. — Wahrhaftigkeit reinigt einen Zeugen von Sünde und bietet der Gerechtigkeit die Hand, daher müssen Zeugen aus allen Klassen die Wahrheit sprechen. — Die Seele ist ihr eigener Zeuge, die Seele ist ihr eigener Zufluchtsort; verletze nicht deiner Seele Bewußtsein, den höchsten innern Zeugen der Menschen! — Die Sünder sprechen in ihrem Herzen: „Niemand siehet uns". Wahrlich, die Götter sehen sie deutlich und auch der Geist in ihrer Brust" (8, 81—85).

Das Zeugnißablegen geschieht in Gegenwart des Klägers und des Beklagten [8]); der Richter hält vorerst folgende Anrede: „Thut vollständige und wahrhafte Aussage von Allem, was in der jetzt zu entscheidenden Rechtssache auf beiden Seiten eures Wissens vorgefallen ist, denn wir brauchen euer Zeugniß dabei". Richter und Zeugen sollen sich vorher gereinigt haben [9]); der

8) Nach mos. talmud. Recht muß das Zeugniß in Gegenwart des Beklagten abgelegt werden. Vgl. Der gerichtl. Beweis S. 116 §. 7 und S. 151 f.

9) Ueber Reinigung handelt das dritte Buch des Menu.



Richter ermahnt in Gegenwart der Gottheit[1]) und im Beisein der Braminen, die Zeugen müssen ihr Gesicht entweder nach Mitternacht oder Mittag wenden. Bei Streitigkeiten über Grenzmarken müssen sie Erde auf ihr Haupt streuen, sich mit rothen Blumenkränzen schmücken und mit rothen Mänteln bekleiden. Ist der Zeuge ein Bramine, so redet ihn der Richter an mit „Verkündige", einen Kshatriya mit: „Sage die Wahrheit", einem Vaisya „vergleiche er den Meineid (falsches Zeugniß) mit dem Verbrechen des „Stehlens" von Kühen, Getreide oder Gold; einem Sudra vergleiche er „nach einigen oder allen der folgenden Anreden" das falsche Zeugniß mit allen Verbrechen.

„Alle Oerter der Qual, die für den Todtschläger eines Priesters, für den Mörder einer Frau oder eines Kindes, für den Verletzer eines Freundes und für einen Undankbaren bereitet sind, erwarten den falschen Zeugen.

„O Freund der Tugend! Der erhabene Geist, den du für dein eigenes Selbst hältst, wohnt beständig in deinem Busen, und ist ein allwissender Beobachter deiner guten oder bösen Handlungen.

„Wenn du dich nicht mit Yama oder dem Allbezwinger, mit Vaivaswata oder dem Bestrafer, mit der großen Gottheit, die in deiner Brust wohnt „wegen falscher Aussage" verunreinigt hast, so gehe nicht „zur Wallfahrt an den Fluß Ganges oder in die Gefilde von Kuru", denn du bedarfst keiner Aussöhnung.

„Nackt und beschoren[2]), geplagt von Hunger und Durst und des Gesichts beraubt, soll der, welcher falsches Zeugniß ablegt, mit einer Scherbe an der Thüre seines Feindes um Nahrung betteln.

„Ueber Hals und Kopf wird durch tiefste Finsterniß der gottlose Bösewicht in die Hölle stürzen, der, befragt in gerichtlicher Untersuchung, auch nur eine falsche Antwort ertheilt. Wer im Gerichtshof einen unvollständigen Bericht eines Vorfalls gibt oder eine Thatsache behauptet, von welcher er nicht selbst Augenzeuge war, wird Schmerz, „anstatt Vergnügen" empfinden und einem Manne gleichen, der „gierig" Fische ißt und die scharfen Gräten mit verschluckt.

1) Nach Kulluka „in Gegenwart eines Bildes als Symbol der Gottheit".

2) Vgl. oben S. 370 Anmerk. 3 Abscheeren eine höchst beschimpfende Strafe.

„Die Götter sind mit keinem bessern Sterblichen in dieser Welt vertraut als dem, in welchen der verständige Geist, der sich durch seinen Körper verbreitet, kein Mißtrauen setzt, wenn er sich vorbereitet, ein Zeugniß abzulegen.

„Höre ehrlicher Mann! eine genaue Aufzählung der Ordnung, wie viele Verwandte bei verschiedenen Aussagen ein falscher Zeuge umbringt, oder die Schuld auf sich ladet:

„Durch falsches Zeugniß in Rücksicht auf Vieh überhaupt mordet er fünf, durch falsches Zeugniß betreffend Kühe mordet er zehn, durch falsches Zeugniß betreffend Pferde mordet er hundert, und durch falsches Zeugniß betreffend das menschliche Geschlecht mordet er tausend.

„Durch falsche Aussage in einer Rechtssache, die Gold betrifft, bringt er die Gebornen und Ungebornen um, durch falsches Zeugniß betreffend Land tödtet er jeden „belebten" Gegenstand: hüte dich daher in einer Rechtssache wegen Land falsch auszusagen.

„Die Weisen haben falsches, Wasser und den Besitz oder Genuß der Frauen betreffendes Zeugniß für einerlei mit dem falschen Zeugniß wegen Land gehalten; auch ist es gleich strafbar bei Rechtssachen, „welche Perlen und andere" im Wasser gebildete Kostbarkeiten, ferner Alles, was aus Stein gemacht ist, zum Gegenstande haben.

„Merke wohl alle die Mordthaten, die in dem Verbrechen des falschen Zeugnisses begriffen sind und sage mit Genauigkeit die ganze Wahrheit, wie du hörtest und sahest". (8, 89—102. 256).

So zeigt sich hier ein tüchtiger, edler Gehalt, der, wenn auch mit mancher kindischen abergläubischen Anschauung versetzt, an seinem innern Werth nichts einbüßt. Wo Priesterthum und Priesterlehren sich an die Stelle rationaler Ideen setzen, dringt überhaupt selten ein hellerer Lichtstrahl ungetrübt durch; und solcher Auffassung ist auch die folgende Bestimmung zuzuschreiben: „Wenn einem Zeugen, welcher eine gerichtliche Aussage abgelegt, in den darauf folgenden sieben Tagen ein Unglück widerfährt, als Feuer, Krankheit oder der Tod eines Verwandten, so soll er die Schuld und eine Strafe zu bezahlen verurtheilt sein" (8, 108). — Das mos. talmud. Recht verfolgt einen ganz andern Weg: ist auch das Gesetz göttlich, die Ausführung und Handhabung der

Gerechtigkeit ist ausschließlich menschlichen Richtern übergeben, die Gottheit greift nicht ein [3]).

Haben wir bisher mancher Lichtseite begegnet, so muß bei weiterem Eingehen dem Menu die tiefere Auffassung des Rechts und der rechtlichen Wahrhaftigkeit abgesprochen werden. Heben wir zuerst hervor, daß hier gelehrt wird: „es gibt einige Fälle, wo Jemand aus einem frommen Beweggrunde falsches Zeugniß ablegt, obschon ihm die Wahrheit bekannt ist; er wird dafür seinen Sitz im Himmel nicht verlieren und weise Männer nennen ein solches Zeugniß die Rede der Götter" (8, 103). Man kann nämlich falsches Zeugniß ablegen „und ist es selbst der Wahrheit vorzuziehen in Fällen, wo wahre Aussage den Tod eines Mannes, der kein großes Verbrechen begangen hat, nach sich ziehen könnte" (8, 104). — Auf einer grundsätzlichen Verkennung des Wesens der Beweise beruhet ferner der Satz: „Bei Gewaltthätigkeiten, bei Diebstahl und Ehebruch, bei Verläumdungen und Ueberfällen muß er (der Richter) die Befähigung der Zeugen nicht allzu genau untersuchen" (8, 72) [4]). Hier waltet der Gedanke vor, es muß dem Verbrechen wegen seiner Allgemeinschädlichkeit schon bei dem leisesten Verdachte entgegengetreten werden; das maßgebende Princip rechtlichen Beweises besagt aber im Gegentheil, daß beim Verbrechen und zwar umsomehr, je größer und gemeinschädlicher es in seiner Vollführung ist, die Zeugen um so gewichtiger (befähigter) sein müssen, da nach dem dem Menschen innewohnenden Abscheu vor dem Verbrechen die Annahme, es sei nicht begangen worden, erst durch einen vollständigen, Gewißheit in dem Geiste des Richters erweckenden Beweis aufgehoben werden kann. — Die tiefste Verkennung des Rechts zeigt endlich das Spionirsystem, das zu hegen dem König dringend anempfohlen wird (7, 122. 153. 154. 184. 223 und sonst), und durch das die Handhabung des Rechts gefördert werden soll. Durch Spione, „die selbst vormals Diebe waren und nun gebessert sind (9, 267), soll der König die verschiedenen Arten von Verbrechen entdecken und sie bestrafen" (9, 258—267). Die Aussage von

---

3) Auch die Admonition ist im mos. talm. Recht einfach, und ohne Unterschied der Person. Vgl. Der gerichtl. Beweis S. 198.

4) Yâjnavalkya 2, 72: „Jeder gilt als Zeuge bei Unzucht, Raub, Beleidigung und Gewaltthat.

Menschen dieser Art vertritt also das Zeugniß; welcher corrupte dem neuern Polizeistaate weit vorausgeeilte Zustand und welche sich aus ihm entwickelnde Rechtspflege![5]) — Es wurde oben (S. 320) bemerkt, der Menu hat nicht primitive gesellschaftliche Zustände im Auge: hier fügen wir hinzu, er spricht zu einem schon den Keim seines Verfalles in sich tragenden Volke. Wo Spione und ein ausgebildetes Spionirsystem Grundelemente der Staatsregierung bilden, wo diesem finstern Walten entsprechend dem Könige dringend große Vorsicht anempfohlen wird gegen Gift und vergiftete Speisen: „er genieße Speisen, nachdem sie „durch gewisse Versuche" unschädlich befunden und durch Sprüche des Veda, welche die Wirkung des Giftes vernichten, geweiht worden sind. Außer seiner Speise nehme er auch Arzneien, welche dem Gifte entgegenwirken" (7, 217. 218), wo dem König „seine wohlgeprüften und aufmerksamen Frauen nur aufwarten, nachdem man ihren Anzug und Schmuck untersucht, ob nicht etwa eine Waffe dort verborgen sei und der König nur wohl bewaffnet sich von seinen Spionen Bericht erstattet lassen soll" (7, 219. 223), da ist die Ursprünglichkeit schon lange von einem finstern Despotismus verdrängt, der seine eisernen Bande um Fürst und Volk schlägt und Fürst und Volk erdrückt.

Der Theorie über den Zeugenbeweis fügen wir noch einen kurzen Bericht über die Strafen an, welche der Menu auf falsches Zeugniß verhängt. Auch hier ist nur das Zeugniß in Rechtssachen im Auge behalten. Ueber die Weise, wie Jemand des falschen Zeugnisses überführt wird, spricht der Menu sich nicht aus; er gehet aber um so ausführlicher auf die, dem Richter freilich schwer erkennbaren und der Competenz des Rechtsforums im Grunde nicht angehörenden Motive des falschen Bezeugens ein und bestimmt nach ihnen die Strafe. Ein falscher Zeuge aus Gewinnsucht soll tausend Panas (die höchste Geldstrafe) zahlen, ein falscher Zeuge aus Zerstreuung die kleinste Geldstrafe (250 Panas), die kleinste Geldstrafe doppelt, wenn aus Furcht, vierfach, wenn aus Freundschaft u. s. w. Neben der Geldstrafe erfolgt auch Verbannung; der Bramine wird blos verbannt (8, 120. 123).

Das mos. talm. Recht normirt die Weise der Ueberführung,

---

5) Der Zeugenbeweis des Menu beschränkt sich zumeist auf Rechtssachen; Verbrechen überwachen wohl die königlichen Spione und geben Auskunft.

und setzt als Strafe fest, „es werde ihm das gethan, was er gedachte dem Bruder zu thun[6]).

Der Eid.

Der Menu kennt auch den Eid als Beweismittel und will ihn bei Vorfällen angewendet wissen, wo man keine Zeugen haben oder wenn der Richter nicht völlig zur Gewißheit kommen kann (8, 109). Der Eid wird verschieden nach den verschiedenen Klassen geleistet: „Der Richter lasse den Braminen bei seiner Wahrhaftigkeit schwören, den Kshatriya bei Pferden und Elephanten oder bei Waffen, den Vaisya bei Kühen, Getreide und Gold; den Sudra bei allen Sünden[7]) (8, 113). Der Eid wird im Menu hoch gehalten und es wird sehr vor einem Meineid gewarnt, doch ist in manchen Fällen ein falscher Eid keine Sünde (8, 111. 112). Bemerkenswerth ist die Motivirung der Rechtmäßigkeit, einen gerichtlichen Eid abzulegen. „Die sieben großen Rishis (Weisen) und die Gottheiten selbst haben Eide abgelegt in der Absicht eines richterlichen Beweises; und selbst Vasish'tha (einer der zehn Erzväter) „als er von Viswanitra eines Mordes angeklagt wurde" that einen Eidschwur vor dem König Sudaman" (8, 110). — Die letztere Anführung weiset darauf hin, daß auch in peinlichen Fällen der Eid ein Beweismittel ist; die rationelle Theorie des Beweises siehet vom Eide in Criminalfällen ab, und diesem folgt auch das mos. talm. Recht.

Gottesurtheile.

Die im sittlichen Gefühle tief wurzelnde und fast allen Völkern der alten wie der neuern Zeit zum Bewußtsein gekommene Anschauung, der Gottheit würdigstes Attribut sei Gerechtigkeit und sie selbst überwache deren Ausführung, hat die unreife Vorstellung geweckt, dort wo die Gerechtigkeit beeinträchtigt wird oder wo menschliche Kurzsichtigkeit ihr nicht zu ihrem vollen Rechte verhelfen kann, greife in Consequenz dieses Ueberwachens die Gottheit selbst unmittelbar ein und thue auf außerordent-

6) Vgl. der gerichtl. Beweis S. 237—246, woselbst auch ausführlich über die Wiedervergeltungsstrafe des falschen Zeugen.

7) D. i. der Strafe, die auf alle Sünden folgt. Kulluka fügt hinzu: er lasse ihn sich alle möglichen Sünden „auf sein eigenes Haupt wünschen, wenn er falsch schwören würde."

lichem, die gewöhnlichen Gesetze der Natur durchbrechendem Wege die Schuld oder Unschuld kund. So haben sich in vielen alten und mittelalterlichen Rechtslehren die Gottesurtheile oder Ordalien ausgebildet; im Hindurecht haben sie fast den Gipfelpunkt erreicht. Ein Gottesurtheil zeigt schon die oben angeführte Bestimmung „wenn dem Zeugen innerhalb sieben Tage ein Unglück widerfährt, so soll er die Schuld u. s. w. bezahlen". Die Gottheit bestraft hier ohne menschliches Hinzuthun und nach gefälltem Urtheile. Reicher sind die Ordalien, durch die das Urtheil festgestellt werden soll und zu denen der Richter verurtheilt. Der Menu fährt, nachdem er über den Eid gesprochen, fort: „Oder er lasse ihn (den Angeklagten) Feuer angreifen, oder ins Wasser tauchen, oder die Häupter seiner Frau und Kinder einzeln berühren. Wen das entzündete Feuer nicht brennt, und das Wasser nicht oben trägt, oder wen nicht bald ein Unglück trifft, der ist als rein im Eide zu erkennen„ (8, 114. 115). Yâynavalkya (2, 95) hat fünf Gottesurtheile: Wage, Feuer, Wasser, Gift und das Weihwasser. „Diese werden, fährt er fort, bei großen Klagen angewandt, wenn der Kläger zu einer Geldstrafe bereit ist. Einer von Beiden, nach Gefallen, soll die Probe machen, der Andre zur Strafe bereit sein. Auch ohne die Strafe soll er sie machen bei einem Vergehen gegen den König oder bei einem großen Verbrechen".

Die Gottesurtheile werden in den indischen Rechtslehren sehr weitläufig und unter genauer Bestimmung der Ausführung derselben besprochen[8]). — Das mos. talm. Recht kennt keine Ordalie, keine Intervention der Gottheit; sowohl Entdeckung der Schuld als deren Bestrafung verbleibt im Gebiete des Menschen[9]).

(Fortsetzung folgt.)

---

8) Vgl. Die indischen Gottesurtheile dargestellt von Professor A. F. Stenzler. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Band 9 Seite 661.

9) Vgl. 4. Jahrg. dieser Monatsschr. S. 404 f.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Zum Mischnacommentar des Maimonides.

Die Meisterwerke Maimonides' „Jad Hachasaka und der Commentar zur Mischna erregten zu jeder Zeit Bewunderung und unbegrenzte Verehrung, die sich jedoch mehr in Erklärung einzelner schwieriger Stellen und deren Ausgleichung mit den mit ihnen in Widerspruch stehenden mischnischen und talmudischen Quellen kundgaben, als in der aus einer Totalübersicht hervorgegangenen Erfassung und Ergründung des Planes, nach welchem der große Meister diese Werke anlegte. Ich habe in meiner neuesten Schrift דרכי המשנה חלק א' den Versuch gemacht, die Grundzüge des Mischnacommentars und welches Ziel M. verfolgte in einigen Umrissen zu zeichnen, und gedenke im folgenden Theile durch Eingehen auf den Commentar bei den einzelnen Tractaten manches dort nur kurz Angedeutete ausführlich zu motiviren. Möge inzwischen hier Einiges als Nachtrag seine Stelle finden.

Maimonides verfolgte, wie aus seiner Vorrede zum Commentar hervorgehet, ein doppeltes Ziel: Erklärung der Mischna und Feststellung der Halacha. In ersterer Hinsicht hält er sich wie schon R. L. Heller (תי"ט) zu Nasir 5, 5 erkannte, durch die Erklärung des Talmud nicht gebunden und weicht oft von derselben ab. Zu den, דרכי המשנה S. 323 angeführten Stellen ist hinzuzufügen: Sebachim 8, 7 wo M. erklärt: ואמר ר' אליעזר שהחמצית יש בו מדם הנפש ולפיכך כשר; Talmud das. 79b werden andere Gründe angegeben. — Das. 11 erklärt M. וחכ"א החטאת בלבד לפי שנאמר וכל חטאת וכו' ואפילו חטאת יחיד וכו'; Talm. das. 82a heißt es: אין לי אלא חטאת יחיד חטאת ציבור מניין; vgl. auch Raschi das. zu אלא חטאת יחיד דהא כתיבי הך פרשת חטאת אצל פרשת אשם וכו'. (Wahrscheinlich ist im Commentar des M. ein Uebersetzungs- oder Abschreibefehler und muß sein ואפילו חטאת ציבור.) — Das. 12, 2 עולה שנשחטה שלא לשמה וכו' עורה לכהנים erklärt M.: ואתה יודע מה שזכרנו שהעולה שנשחטה שלא לשמה כשרה וכו' הואיל וזכה המזבח בבשרה וכן הכהנים בעורה. Talm. das. 103a wird dieses biblisch begründet: יכול שאני מרבה שנשחטה שלא לשמה וכו' ת"ל עור העולה מ"מ. — Ueberhaupt läßt M. häufig, wo ein rationeller Grund aufzufinden ist, die bibl. Motivirung des Talmuds unberücksichtigt. Ihm sind im Allgemeinen derartige Motivirungen nur

אסמכתות, und findet er die eigentliche Berechtigung entweder weil מפי השמועה oder מפי הקבלה (hierfür liefern unzählige Stellen im Jad Hachasaka Belege[1]), oder er sucht eine rationelle Begründung. Vgl. Erachin 6, 5 אין להקדש אלא מקומו ושעתו wo die Beraita das. 24 die Motivirung aus der Schrift ableitet, M. aber erklärt hierzu: לפי השבח הוה שאמר בהן אינו ודאי אבל הוא על הספק ולפעמים אנו משתדלין להוסיף במה שאנו עושין ויהיו מעשינו סבה להסר מרסיהן ולפיכך עלה בידינו עיקר אין משתכרין בשל הקדש אף לא בשל עניים. — Klassisch ist folgende Erklärung M.'s Synhedrin 7, 3 zu 6, 4 'אחד מן העדים דוחפו וכו, wo die Mischna die Schriftstelle dafür anführt 'שנאמר יד הערים תהיה בו וכו. M. gibt hierfür folgenden Grund an: לפי שאותו הדבר אצלם אמת שהשיגוהו בחושיהם והוא אצלנו ספור דברים שאין אנו יודעים אלא מה ששמענו מהם ולפיכך צוה השם יתברך שיהיו העדים ממונין על הענין וזהו ענין נאה. M. drückt hiermit aus: „Die Zeugen behaupten mit Gewißheit, und auf diese Gewißheit verurtheilt das Gericht: so sollen denn die Zeugen hintreten und die That vollbringen, den Angeschuldigten umbringen". Und in der That, welche Feuerprobe für die Zeugen! Ist die Aussage falsch, wird nicht der nicht ganz Verstockte zurückbeben bei dem von ihm nun zu begehenden Mord, zu dem er wohl in Gedanken aber nicht im Moment der Ausführung sich entschließen mag! Offenbar ist dieses auch der Grundgedanke des Synhedrin 45 b angeführten Spruches: אמר שמואל נקטעה יד הערים פטור. In dem Hintreten der Zeugen, die Todesstrafe zu vollziehen, liegt dem Gerichte ein Probirstein der Wahrhaftigkeit ihrer Aussage. — M. erklärt sogar Jebamot 2, 8 und Hilchat Jibbum 2, 6 eine von der Beraita Jebamot 24a angegebene biblische Motivirung in einem von dieser Beraita verschiedenen Sinne (vgl. R. L. Heller zu Jebamot 2, 8); doch scheint ihm überhaupt diese Motivirung nicht zu genügen und er schickt Jibbum a. a. O. voraus: מפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בבכור שבאחין.

Unter den trefflichen Stellen heben wir noch hervor: Succa 5, 8 zu המתעכב, worauf er auch Hilchat Temidin 4, 13 zurückkommt. Ketubot 11, 1 zu יורשיה יורשי כתובתה (durch die Auffassung M.'s ist die das. von Tosafot ד"ה ואין חייבין angeregte Schwierigkeit תיסא הא דלא קתני ואין חייבין בפירקונה ואי משום דבעי למיתני וכו' geebnet), und er kommt hierauf Jschot 1 68 zurück. — Bechorot

1) Vgl. hierzu ס' המצות שרש ב'.

4, 1 zu חייבין ליטפל, doch führt er auch die talmudische Motivirung 26 b an. והרמז לשלשים יום בדקה וכו'. Bemerkenswerth ist daß M. sich Hilchot Bechorot 1, 14 auf den von ihm im Commentar angegebenen Grund in den Worten שאין זו גרולה לכהן beschränkt, und die talmudische im Commentar angeführte Motivirung ganz fallen läßt. — Wir gedenken noch der Erklärung M.'s Succa 4, 5 zu אני והו und bemerken, daß er das. beginnt: אני משמות הש"י וכמו כן והו כך אמרו המפרשים לגמרא. Nun hat zwar Raschi das. 45 a eine solche Erklärung, aber M. hat notorisch den Commentar Raschi's nicht gekannt. Vielleicht ist hier R. Chananel gemeint, der bekanntlich viele Erklärungen zum Talmud (vgl. auch Rapoport Biographie des R. Chananel) gegeben hat.

M. hat zuweilen auch abweichende Erklärungen, weil er entweder in der Mischna oder im Talmud andere Lesearten hatte. So hat M. Bechorot 2, 2 ומה שאמר ולדן וכו' והשוחט בחוץ פטור לפני פריונן לפי שאינן ראויין לפנים. Er las offenbar in der Mischna והשוחטן בחוץ פטור (und ebenso Chullin 10, 2); und diese Leseart scheint auch die richtige zu sein, vergleicht man dazu Talmud das. 16 a והשוחטן בחוץ פטור ר' הונא מתני חייב ומוקים לה וכו'. Raschi, der in der Mischna die Leseart חייב hatte, siehet sich veranlaßt ר"ה והשוחטן zu erklären: סיפא דברייתא דלעיל. Nun findet sich aber in dieser Beraita (15 a) keine Spur von diesem והשוחטן וכו': sie wird ganz umständlich angeführt und gerade diese Stelle sollte ausgelassen sein! Zudem was bedeutet dieses ר' הונא מתני חייב ומוקים לה בדוקין שבעין? warum wird mit dieser Erklärung bis zu der Beraita, wo R. Huna חייב liest, gewartet, warum nicht zur Mischna, wo nach Raschi והשוחטן בחוץ חייב ist und wo es nicht erst eines מתני bedarf? Nach M. ist dieses והשוחטן בחוץ פטור eine Anführung der Mischna. — Sebachim 13, 7 נמצא דרך הכשירו בפנים וכו' wird das. 111 erklärt: האי הכשירו חייבו הוא תני חייבו. M. aber erklärt כבר ירעת מסה שהקרמנו שמליקה בפנים ושחיטה בחוץ ואם נתחלף הענין הרי זה פסול והיא נבלה ולפי העיקר הזה יתבאר המאמר כלו. M. erklärt also ganz einfach נמצא דרך הכשירו בפנים die Weise, wodurch das עוף בפנים מוכשר wird nämlich מליקה diese ist פטורו בחוץ, denn מליקה בחוץ נבילה und also keine חיוב; und im Gegentheile דרך הכשרו בחוץ die Weise des הכשרו בחוץ und zwar der הכשר בחוץ לאכילה d. i. שחיטה, ist פטורו בפנים. Und so führt er es auch Hilchot Maase Hakorbanot 18, 18 an. Aus dieser Anführung scheint hervorzugehen daß M. die in unserm Talmud sich befindende האי הכשירו חייבו

הוא וכו' nicht gelesen. R. Abrah. b. David, der diese Leseart hatte, erhebt hieraus einen Einwurf dagegen, der freilich M. nicht trifft. — Schabbat 7, 1 כלול גדול erklärt M. מפני זה אמר כלל גדול היות שבת עונש חמור משאר עונשים לפי שהוא בסקילה. Der Talmud das. 68 erklärt גדול עונשו של שבת יותר משל שביעית דאילו שבת איתא בין בתלוש בין במחובר ואילו שביעית בתלוש ליתא במחובר איתא. M. scheint hier die Worte von דאילו שבת וכו' ab nicht gelesen zu haben und erklärte daher einfach: גדול עונשו של שבת וכו' auf die wirkliche Strafe: סקילה. Vgl. auch M. zu Schebiit 7, 1. — Mitunter ist jedoch die Erklärung M.'s schwer begreiflich und es scheint, daß ein Abschreibe- oder ein anderer Fehler vorwalte. Wir bezeichnen hier Rosch Haschana 1, 3, wo M. erklärt: ובבית שני לא היו מתענין לא י' בטבת ולא י"ז בתמוז אלא מי שהיה רוצה מתענה וכו' ואע"פ שהיה הרשות בידם שלא להתענות בט' באב כמו שזכרנו היו מתענין בו וכו'! Dieses ist offenbar sowohl gegen die halachische Erklärung des Talmuds das. 18 b als gegen jede rationelle Auffassung des Verses Zachar. 8, 19 [2]). — Daß übrigens durch den Uebersetzer zuweilen gefehlt wurde, beweisen Stellen wie Ketubot 13, 4, woselbst es bei M. heißt ולפי אלו העיקרים אם טוען וכו' יש לי אצלך י' חביות מלאות שמן וכו' הרי זה פטור; nach der talmudischen Erklärung das. 107, der hier M. folgt, muß hier ganz das Gegentheil sein. — Succa 5, 7 ist bei M. ואומרת לו בלשון יוני יאדיב יאדיב ein vollständiges Mißverständniß des Uebersetzers. M. hatte in seinem arab. Commentar יא דיב יא דיב d. i. o Wolf, o. Wolf, entsprechend dem griechischen לוקוס Talmud 56. Der Uebers. hätte also geben müssen ואומרת לו בלי יני לוקוס לוקוס oder das dem Arab. entsprechende hebr. זאב הוי זאב keineswegs durfte er das arab. יאדיב in die Ueber-

---

2) Herr Oberrabbiner Rapoport hat in seinem Vorworte zu dem in diesem Jahre in Leipzig erschienenen הגיון הנפש לר' אברהם בן חייא הנשיא, meine Schrift einer ehrenden Anerkennung gewürdigt und zugleich mehrere von mir angeführte befremdende Stellen M.'s zu berichtigen versucht Ketubot 3, 4 ist die Berichtigung treffend und habe ich wahrscheinlich im Schreiben das שאחר übersehen. Ueberdieß bedarf es kaum einer Versicherung, daß wenn auf eine auffallende Stelle bei M. aufmerksam gemacht wird, dieses nicht in der Absicht, seine Größe zu verdunkeln, geschieht. Haben doch die gelehrtesten Männer jeder Zeit bei der tiefsten Anerkennung vor M., Stellen in seinen Werken befremdend gefunden und als solche bezeichnet. — Daß es nicht eine Verpflichtung sei, alle auffallenden Stellen in M.'s Schriften zu rechtfertigen, bezeugt M. selbst, der in seinen Briefen an die Gelehrten zu Lünel manche Stelle als irrthümlich zurücknimmt.

setzung aufnehmen. — Ein Auslassungsfehler vom Uebersetzer oder Abschreiber herrührend findet sich Menachot 1, 1, woselbst es heißt: וראיתי ליכור בכאן גוף הברייתא הנזכרת בגמרא וכו' und die Beraita wird das. nicht angeführt.

Ich habe in meiner Schrift S. 322 auch auf das Verdienst M.'s, auf die etymologische und grammatische Erklärung einzugehen, aufmerksam gemacht. Ich hebe hier unter Anderen noch hervor, die feine Bemerkung Succa 5, 3 ומה שאמרו בכאן אחד שנים שלשה על המשמרות אף על פי שמשמרה ומשמרות לשון נקבה מאמרם לא היה אלא על ראש המשמרה כאשר יאמרו בכל המשנה יהוידיב וידעיה רוצה בו משמרת יהוריב משמרת ידעיה. Vgl. auch Ketubot 10, 6 über פשרה, Bechorot 4, 3 über מומחה. Das. 6, 9 zu עצם. Befremdend ist jedoch Schabbat 6, 6: רעולות כמו פעמונים או וגין כי הנשים הערביות היו יוצאין בוגין כמו שמנהגן לצאת תמיד והוא מין ממיני החלי הנטיפות והשרות והרעלות ישעיה ג, וכמוהו והברושים הרעלו כלומר הונדו והונעו כדי שיפול פרין.

Welche Absicht jedoch bei M. bei Abfassung seines Commentars vorwiegend war, ob die Erklärung der Mischna oder Feststellung der Halacha? Es weisen, wie דרכי המשנה S. 324 angeführt ist, mehrere Stellen darauf hin, daß M. zumeist die Feststellung der Halacha im Auge hatte und sein Mischnacommentar eigentlich der Vorläufer des Jad Hachasaka ist (vgl. auch דרכי המשנה S. 327 Anmerk. 1.). Hierdurch wird Aufschluß über die befremdende Erscheinung, daß M. bei den schwierigsten Mischna's sich auf ein kurzes והלכה כפלוני beschränkt und auf die schwer zu erfassende Meinung des Gegners gar nicht eingehet. Zu den דה"מ S. 324 bemerkten Stellen fügen wir noch hinzu Bechorot 2, 6, wo er die dunkle Meinung des ר' טרפון, die sogar einen talmud. Autor 18b das. zu der Erklärung veranlaßt חור בו ר"ט, unerklärt läßt. Noch frappanter ist der Commentar zu Ketubot 10, 4. Diese Mischna gehört zu den schwierigsten, und vermag Talmud 93 das. kaum der scharfsinnige talmud. Lehrer Samuel genügenden Aufschluß zu verschaffen. Diese Mischna ist aber auch nicht normirend; es heißt Talm. das. תניא זו משנת ר' נתן רבי אומר אין אני רואה דבריו של ר' נתן באילו אלא חולקות. M. läßt im Commentar diese Mischna ganz unerklärt und sagt kurz: כבר אמרו בש"ס שרבינו הקדוש אומר אף אלו חולקות בשוה וכן הלכה, und verbreitet sich ausführlich über das חולקות בשוה. — So läßt er sich auch zuweilen auf eine Halacha ein, die nicht strict zu der vorliegenden Mischna gehört. Vgl.

Bechorot 3, 3, wo וזה מותר בי"ט וכו' auch schon nicht zu der eigentlichen dortigen Halacha gehört, aber auch hierauf beschränkt sich M. nicht und fügt noch hinzu: אבל העוף שדרכו לתלוש וכו': und schließt וזכרתי זה ואע"פ שאינו וכו'. — Noch mehr, er ist zuweilen im Commentar selbst hinsichtlich der Halacha ausführlicher als in seinem ausschließlich der Halacha gewidmeten Jad Hachasaka. Vgl. Chullin 3, 6: והדברים המבדילין בין חיה לבהמה הם מה שאני אומר וכו' und Maachalot Jsurot 1, 10 ist er in der Angabe der סימנים kurz. Vgl. R. Joseph Karo ב"י י"ד ע"ט. — Es scheint, daß M. den Anstoß zur Abfassung seines Mischnacommentars vom Alfasi erhalten hat, dessen vorzüglichstes Ziel die Feststellung der üblichen Halacha war und der nur mitunter eine Erklärung schwieriger Stellen einstreuete. Was Alfasi zu der noch üblichen Halacha, das gedachte M. zu der Halacha der ganzen Mischna zu leisten. Er ging aber später über den ursprünglichen Plan hinaus und fügte zu sehr vielen Mischna's (vorzüglich zu der Ordnung Taharot, ferner Seraïm) Erklärungen hinzu; bei manchen Mischna's blieb er bei dem ursprünglichen Plan (oder der ersten Bearbeitung) stehen.

In meiner Schrift wurde auch S. 328 auf die früheren Autoren eingegangen, die M.'s Commentar kannten. Von R. Ascher wurde das. und S. 337 bemerkt, daß er nur den Commentar zu Seraïm und Taharot kannte. Dieses ergibt sich auch aus R. Ascher zu Bechorot 25, wo er die Meinung des R. Moses b. Nachman hinsichtlich der חלישת עוף בי"ט zu entkräften sucht. M. spricht sich zu dieser Mischna ebenfalls dagegen aus: hätte R. Ascher den Commentar gekannt, so würde er sich auf M. berufen haben.

Es wurde ferner S. 328 Anmerk. bezweifelt, ob Maggid Mischna den Mischnacommentar M.'s gekannt habe. Bei weiterm Forschen hat sich mir dieser Zweifel gelöst; Maggid Mischna führt den Mischnacommentar an: Schabbat 11, 17. Jschut 13, 8. Maachalot Jsurot 1, 10. 2, 22.

Frankel.

Da Manchem wünschenswerth scheinen dürfte, die an den Uebersetzer des Commentars zu ס' קדשים gerichteten Verse (sie finden sich in der editio princeps 1492) kennen zu lernen, so lasse ich sie hier folgen:

כשראיתי העתקת סדר קדשים שהעתיק החכם הרופא ר' נתנאל נר'ו
בן החכם הגדול ר' יוסי ז"ל המכונה בן למלי כתבתי עליו אלה הבתי'

בקום חכמי לב   לחחלץ חושים.
להוציא ממסגר   אלה חפירושים.
אשר חיבר הרב   בחיד אל משה.
בנו הרב מימון   חסידים וקדושים.
לכלם ניב קדש   וברור מללו.
ולנתנאל ניב צח   וקדש קדשים.

נאום שלמה ב"ר יוסי נ"ע המכונה בן יעקב

כאשר העתיק החכם המפולפל ר' נתנאל נר'ו ב"כ החכם **הרופא** המובהק ר' יוסי ז"ל אלמלי סדר קדשים אמרתי עליו אני אברהם ב"ר שמואל ז"ל בן אלדלמע אלו הבתים.

•

יסוד חבור להר   קדוש ברת אל.
אשר אמר להעתיק   חול לקדש.
קהל דום רם ביד   האיש נתנאל.
לטוב טעמו ראה   כזה וקדש.

תם

אמר ר' יצחק ב"ר אברהם ז"להה בן יוסאף בעמדו על הספר הזה

ראו ספר לשון משנה מבאר   ורב משה גדול הדור יסדו.
כתבהו לשון קדר וניבו   להבין בו לדורו העמידו.
העתיקו לשון דת אל נתנאל   חכם לבב אשר עמד בסודו.
לראשי עם חסידי' גם קדשי'   נדיבי עם הדר הדור בהודו.

תם

Recensionen und Anzeigen.

Die Judenfrage in ihrer wahren Bedeutung für Preußen. Von Dr. M. Kalisch. Leipzig, Verlag von Veit u. Comp. 1860. 8°, XIV u. 410.

Das vorliegende Buch enthält eine aus den Archiven geschöpfte und quellenmäßig zusammengestellte Sammlung von Regierungserlassen und Gutachten der Vertreter sämmtlicher preußischer Universitäten über Promotion jüdischer Candidaten, vorzüglich aber über die Zulassung der Juden zu akademischen Lehrämtern. Die Samm-

lung der im Jahre 1847 von dem damaligen Minister Eichhorn eingeforderten Gutachten bildet den umfangreichsten und interessantesten Theil des Buches, dessen Titel uns bloß etwas zu weit scheint. Es ist hier weite Gelegenheit geboten, zu beobachten, wie sehr unsere hochgepriesene Zeit in gewissen Dingen nicht über die Anschauungen der vorigen Jahrhunderte hinausgekommen ist, ja nicht einmal dieselbe erreicht. Wie der Veteran deutscher Philologie, August Boeckh, erzählt, hatte schon der große Kurfürst die Absicht, eine Universität aller Völker, Wissenschaften und Künste zu gründen, in der nach den eigenen Worten der Stiftungsurkunde Alle, „welche durch ihre Gottesverehrung und Religionsgebräuche ins Gedränge gebracht, welche einer harten Herrschaft überdrüssig, freiheitsliebend, durch Ostracismus aus ihrem Vaterlande verjagt, ... alle guten und ehrenhaften Männer, von welchem Volke und anständiger Beschäftigung und Glauben sie seien, einen Parnaß, ... der Gewissen und aller Dinge anständige Freiheit, die Wonne der gebildeteren und über den großen Haufen hinaus einsichtigen Menschheit finden sollten .... Auch wenn ausgezeichnete Hebräer, Araber und andere der Ungläubigen ihren Sitz in dieser Universität aufschlagen wollen, soll ihnen dieß unter Nachsuchung besonderer Erlaubniß verstattet sein, jedoch mit dem Versprechen, daß sie ihre Irrthümer für sich behalten und nicht zu verbreiten suchen und ein anständiges Leben führen werden, ohne Aergerniß zu geben" [1]). Und am Schlusse der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, im J. 1847, verlangt ein Cultusminister desselben Staates von den Vertretern der Hochschulen deren einzelne Vota über die Zulassung der Juden zu medicinischen, linguistischen und anderen von einer bestimmten Religionsanschauung ganz unabhängigen Professuren, mit der gewissen Voraussetzung, daß die Mehrzahl dieser Vota verneinend ausfallen werden. Und der Herr Minister hat sich leider! nicht ganz getäuscht. Eine große Anzahl der gelehrten Herren, die es sich wol nicht träumen ließen, daß ihre vertraulichen Mittheilungen so bald in die Oeffentlichkeit gelangen werden, hat die Gelegenheit benutzt, in gelehrter und un-

1) Vgl. August Boeckh's Reden, gehalten auf der Universität und in der Akademie zu Berlin, herausgegeben von Ferdinand Ascherson, Leipzig 1859, im zweiten Bande von Aug. Boeckh's „kleine Schriften" und Magazin f. d. Lit. d. Ausl. 1860, S. 491.

gelehrter Weise verrottete Vorurtheile wiederzukauen und ihren Judenhaß oder besser gesagt Judenfurcht, ungescheut öffentlich auszusprechen oder unter dem Deckmantel christlicher Liebe zu verschleiern. Die Berliner theologische Facultät glaubt, daß es nicht gleichgiltig sein könne, ob Jemand die mathematischen Wissenschaften im Geiste eines Newton oder jenes berühmten Mathematikers lehre, der bei Erforschung der Gesetze des Weltgebäudes der Hypothese einer ordnenden Gottheit nie bedurft zu haben erklärte. Ein jüdischer Docent könnte aus dem ihm als Juden zukommenden Rechte folgern seine Vorlesungen auch am Sonntage halten zu dürfen! Stahl in seiner liebevollen Fürsorge für die jüdischen Docenten argumentirt, daß ihrer Dignität als Lehrer Eintrag geschehe, wenn sie, die zukünftigen Diener des Staates für das Amt bilden sollen, selbst rechtlich nicht die Fähigkeit haben, Staatsdienste zu bekleiden. Sein Gesinnungsgenosse und College Richter, der sich nicht scheut, in einem dem Minister vorzulegenden Schriftstücke den Witz zu reißen, daß die Juden das Wechselrecht wohl und vielleicht besser als die christlichen Professoren lesen könnten, wünscht dennoch deren Ausschließung, weil sich bloß Reform-Juden zur Professur drängen möchten und es gefährlich wäre, diese widerwärtigste aller liberalen Fractionen auf den Kathedern heimisch zu machen. Purkinje, der das Judenthum von anthropologischer, internationaler, religiöser, socialer und nach mehreren anderen Seiten betrachtet, will von einer eigentlichen Emancipation der Juden durchaus Nichts wissen, „da sie in vieler Hinsicht freier sind als die Massen unserer Völker selbst, ja wir zum Theil selbst in ihrer Gewalt sind. Es sieht daher ziemlich sonderbar aus, daß sie, die Stürmenden, unser Mitleid zu erregen suchen, um ungehindert alle unsere festen Stellungen einzunehmen, daß sie, die nicht geladenen Gäste, sich bei uns zum vollen Tische setzen und die Kinder des Hauses an den letzten Ort drängen oder gar vertreiben." Und so gehen diese Litaneien mit verschiedenen Variationen fort, mehr Mitleid als Verachtung und Unwillen erregend. Zumeist sind sie Producte von Männern, die sich literarisch überlebt haben, die die Zeit gerichtet und — verurtheilt hat. Dahingegen ist es selbstverständlich, daß diejenigen, welche das Jahrhundert als Zierden der Wissenschaft und Charaktere zugleich ehrt, sich bei der Beurtheilung der Judenfrage von den Principien der weitesten Humanität leiten ließen. Die Breslauer evangelische Facultät, die philosophischen Facultäten zu Breslau und Bonn, Männer, wie Humboldt, Heffter, Bernstein, Göppert, Welcker, Dahlmann, Rit-

schel, Planck u. A. erblicken in der Sache der Juden eine die ganze Menschheit betreffende Angelegenheit und sprechen in diesem Sinne. Heffter weist auf die bedeutenden Verdienste der Juden um die Wissenschaft aller Zeiten hin. Mitscherlich behauptet: „die Tüchtigkeit kann man der jüdischen Nation nicht absprechen und ist in dem Charakter derselben Vieles, was uns zurückstößt, so ist dieß doch zum größten Theil eine Folge des Druckes, in dem sie gelebt haben, welches sich daher bei besserer Stellung allmälig verlieren wird". Remer gesteht ein, daß durch die Zulassung der Juden die christlichen Concurrenten leiden können, spricht aber zugleich „aus inniger Ueberzeugung die Behauptung aus, daß dieß nur durch ihre eigene Schuld geschehen wird"; die philosophische Facultät der Breslauer Universität findet, daß die Breslauer Universität als paritätische es in der Thatsache ihres Bestehens schon ganz unmittelbar ausspricht, daß nicht die kirchliche Bestimmtheit, sondern nur .... der eine und selbige Geist der Wissenschaft, der alle Erkenntnißgebiete durchdringt und alle Forscher, auch die begabten Juden, zu seinen lebendigen Organen macht, das Band der Einheit in derselben ist und die folglich die Universität als paritätische Lehranstalt grundsätzlich die Juden nicht ausschließen kann, ohne von ihrem eigenen Lebensprincip abzufallen. Es kommt noch hinzu, daß .... wenn z. B. einem tüchtig gebildeten jüdischen Theologen in der philosophischen Facultät Vorlesungen über die sprachlichen Fächer der jüdischen Theologie, den Talmud und die spätere jüdische Literatur zu halten verstattet würde, auch den christlichen Theologen und Orientalisten die Erwerbung von Kenntnissen erleichtert werden würde, welche sie jetzt meistens nicht ohne Nachtheil für das gründlichern Verständniß des alten Testamentes, so wie der Literatur und Geschichte des Orients überhaupt vernachlässigen". Cruse (in Königsberg) nennt die Ausschließung von in der Wissenschaft anerkannten hervorragenden Talenten vom Lehramte des Glaubens wegen, eine Beschränkung der Mittel und Wege zur Förderung und Verbreitung der Wissenschaft und damit der menschlichen Wohlfahrt. Unter unseren Mitbürgern jüdischen Glaubens aber haben wir Männer, die sich eben so sehr durch ihre wissenschaftliche als sociale Haltung auszeichnen, die sich des öffentlichen Vertrauens und der allgemeinen Achtung in ihrem Verhältniß als Bürger, so wie in ihrem näheren Berufskreise erfreuen; nicht wenige zählen unter den Namen, die in der Geschichte der Wissenschaft stets einen guten Klang haben werden." Ein anderer Königsberger Professor, Hirsch,

bemerkt: „die beiden ersten jetzt lebenden Physiologen Joh. Müller und Valentin sind Katholik und Jude; es könnte aber ein Preis darauf gesetzt werden, in ihren Schriften auch nur eine Zeile aufzufinden, die vom Standpunkte ihrer Confession aus geschrieben wäre und die der Protestant um deswillen zurückweisen müßte. Die Wissenschaft hat sich bei Auffindung neuer Wahrheiten factisch nie darum gekümmert, welcher Confession der Entdecker angehöre". Und so ließen sich noch manche Sätze herausheben, die von vorurtheilsfreien Männern der Wissenschaft zu Gunsten der freiern, durch confessionelle Rücksichten nicht gebundenen Bewegung derselben ausgesprochen wurden. Die obigen werden genügen, annäherungsweise einen Begriff von dem in vieler Beziehung interessanten Inhalte des Buches zu geben, das wichtige Beiträge zur Charakteristik unserer Zeit enthält und einem späteren Geschichtschreiber der Juden in Preußen als unentbehrliche Quelle dienen wird.

J. P.

Notizen.

Es liegt uns der fünfte Jahresbericht des „Vereins zur Aushülfe jüd. Wittwen und Waisen zu Neu-Orleans" vor [1]), und wir theilen mit inniger Freude mit, daß dieser Verein immer mehr erstarkt und mit jedem Jahre reichlichern Segen verbreitet. Im Jahre 1858 zählte das Asyl für Wittwen und Waisen 53 Insassen, gegenwärtig befinden sich daselbst 63, die dem zartesten bis zum höchsten Alter angehören. So wirkt jüd. Mildthätigkeit in dem entferntesten Westen und gehet noch über Sonnenaufgang und Sonnenuntergang hinaus, so hat der Jude das schöne Erbtheil der Väter, das was ihn als deren würdigen Nachkommen charakterisirt, auf seinen Wanderungen bis an das äußerste Ende der Erde mit sich getragen und in seiner Lebenskraft bewahrt! — Diesem Gedanken gab auch Herr Salomon Jacobs Ausdruck in seiner in der Jahresversammlung am 8. Januar unter dem Vorsitze des Präsidenten, Herrn M. M. Simp-

---

1) Fifth annual Report of the Association of Jewish Widows and Orphans of New-Orleans. 1860.

son gehaltenen Rede, aus der wir einige Stellen herausheben: „Man kann mit der absolutesten Wahrheit behaupten, daß Wohlthätigkeit das tiefe und unauslöschliche Charakterzeichen des Juden sei. Welche Fehler er auch habe, und er hat ohne Zweifel manche, und warum nicht? Ist er nicht ein Sterblicher wie Alle? Aber er ist ein fühlendes Wesen. Er ist nicht ein hartherziger und unmenschlicher Elender, der die Leiden seiner Mitgeschöpfe, mögen sie seinem oder einem anderen Stamme angehören, gleichgültig anschauen kann. Liebevoll, gütig, mitleidig sein, dem Armen geben, den Kranken pflegen, den Nackten bekleiden, für die Waise sorgen sind die ersten Grundsätze der jüd. Religion. Diese höchsten Attribute eines wahren Glaubens sind nicht erst das Product des neuern Fortschrittes auf der Leiter der Moral: sie waren die auf dem Altar unserer heiligen Religion zuerst niedergelegten Früchte, sie bilden seit dem frühesten Entstehen des mosaischen Glaubens die Basis jeder wahren Frömmigkeit.

Der Jude wurde in früherer Zeit falsch dargestellt: er wurde nicht geachtet als ein mit den erhabensten Gefühlen begabtes Wesen, die rohe Masse wurde verleitet, den Juden nur für Ein Gefühl empfänglich zu betrachten, nämlich Geld zu häufen. Was hatte er nach seinen Verläumdern mit Studium, Wissenschaft und Civilisation zu thun? — Erst vor einigen Tagen wurde mir eine deutsche Münze gezeigt, welche den Juden in einem sehr verächtlichen Lichte darzustellen versucht. Der Künstler hat wahrscheinlich Shakespear's „Sieben Alter des Menschen" gelesen, und dieses brachte ihn auf die Idee sieben characteristische Bilder auf das Blatt aufzutragen. Ich will nur die drei vorzüglichsten Bilder aus der Gruppe herausheben. Das erste zeigt einen den Blick auf den Boden richtenden Pächter, welcher sagt: „ich ernähre euch Alle". Das mittlere einen Juden, welcher eine höhere Stelle einnimmt und mit einem Blicke auf seinen Sack oder Waarenbündel spricht: „Ich lebe durch meinen Gewinn". Das letzte einen König, welcher am anderen Ende, in gleicher Linie mit dem Pächter stehet und spricht: „Ich besteuere euch Alle".

Der Künstler vermeinte gewiß einen starken Hieb gegen die Neigung des Juden zum Handel und seine Liebe zum Gewinn zu führen. Doch er hat, da er ihn in die Mitte stellte und ihn über die anderen erhob, unwillkürlich ihm seinen richtigen Standpunkt und seine eigentliche Bestimmung angewiesen. Der Jude, der sich

seit der Zerstörung seines Vaterlandes unter Fremden befand, ohne Heimat und beraubt des Rechts, seinen Fleiß dem Ackerbaue zu widmen, ergab sich den friedlichen Künsten des Handels und wurde der eigentliche Vermittler zwischen Fürsten und Pächter. Wenn der Pächter für Alle arbeitete und der König Alle besteuerte, stand der Jude zwischen ihnen, kaufte von und verkaufte Allen und förderte Industrie und den gesellschaftlichen Fortschritt unter Allen. — Ist es denn wirklich ein Unglück, daß der Jude von dem Gewinne lebt? Er ist der Schatzgräber der Civilisation. Wo der Handel sein Banner entfaltet, da folgen sicherlich Literatur, Wissenschaft und die schönen Künste. Was hat London zur Weltmetropole gemacht, die in ihrer Hand die Elemente socialer und sittlicher Größe hält? Unbezweifelt sein Handel, seine commerciellen Verbindungen mit der ganzen Welt. — Und dieses Großbritanien hat die in der finstern Nacht des Bigotismus aufgeführten Schranken entfernt und Juden in das Haus der Gemeinen zugelassen: und wie erst unser gesegnetes Land der Freiheit! Hier, wo der große Washington die Unabhängigkeit Amerika's ausrief und die Unterdrückten aller Völker einlud zu kommen und sich zu sonnen in der Sonne der Freiheit, hier in dem Lande, wo die große und erhabene Wahrheit der Schrift, der Mensch sei in dem Ebenbilde Gottes, in der Freiheit erschaffen, durch jene große Versammlung von Patrioten, welche die Unabhängigkeitserklärung unterzeichneten, erklärt wurde: hier ist jener Schandfleck der Menschheit — die Ausschließung des Juden von der freien Ausübung der dem Bürger zukommenden Rechte — gänzlich weggewischt worden, hier auf dem heiligen Boden, auf welchem der große Held einen seiner glänzendsten Siege erfocht, wurde die stolze Toga der Senatorialwürde von einem Juden mit Ehren getragen; und eben zur Stunde bekleidet ein Mitglied unserer Gemeinde die zweite höchste Stelle, die das souveräne Volk Lusiana's zu vergeben hat. Möge der Gouverneur-Lieutenant sich seiner Ehrenstelle erfreuen und mögen sein amtliches Leben eine andere glänzende Seite in der Geschichte der Juden Amerika's bilden. [2])

Die Welt wird jetzt mehr und mehr erleuchtet, ihre Augen öffnen sich weit und sie siehet und erkennt im Juden Eigenschaften und Tugenden, für die bei ihm Empfänglichkeit zu suchen sie nicht

2) Diese Notiz, daß gegenwärtig ein Jude Vicegouverneur des Staates Lusiana ist, verdient besondere Beachtung. F.

ahnte. Blicken Sie nach Frankreich, nach Italien, sehen Sie, welche Tapferkeit der Jude auf dem Schlachtfelde zeigt; dort gehen sie muthig dem Tode entgegen, stürzen in die Reihe der Feinde, der Donner der Schlachten hat für sie einen einladenden Reiz, für sie, die noch nicht lange als allein taugliche Bewohner des finstern gräßlichen Ghetto betrachtet wurden. Und Jene, die Sie über das Schlachtfeld eilen sehen und den Feind aus seiner Verschanzung treiben, ihn von seinen Kanonen verjagen und seiner Fahnen sich bemächtigen und die Waffen Victor Emanuel's mit Ruhm krönen, sind Juden. Und dort erblicken Sie jene unerschrockenen Zuaven und unter ihnen sind wackere Söhne Jakobs, und durch das Kriegsgeschrei ertönt mitunter ein wohlbekannter und allgemein geehrter Spruch: der Spruch, den das jüdische Kind in der ersten Kindheit stammeln lernt, der des Juden Morgen- und Abendgesang bildet, sein Losungswort des Lebens und sein Bekenntniß im Tode; es fällt mancher Tapfere und seine zitternden Lippen stoßen die Worte aus: „Höre Israel, der Ewige unser Gott ist einzig!"[3])

Das Bild, von welchem ich berichtete, veranlaßt aber noch zu einer andern Betrachtung. In den früheren Tagen, ehe die Civilisation ihre Strahlen über die Erde verbreitete, schienen blos zwei Ideen vorzuwalten und in der menschlichen Brust zu wurzeln. Es gab nur zwei Klassen und zwei Interessen: ihr Ausdruck, der Arbeiter oder Leibeigene und der Tyrann oder Herrscher. Die Pflicht des Ersteren war unaufhörlich und angestrengt zu arbeiten, und man brachte ihm den Glauben bei, es sei die besondere Absicht der Gottheit gewesen, als sie ihn hierher sandte, ihn zum Holzhauer und Wasserträger für die Könige und Mächtigen der Erde zu machen, während diese letzteren ein göttliches Recht zu haben vermeinten, Alle zu drücken und sich mit dem, mit dem Schweiß und dem Blut des Armen und der gemeinen Klasse dem Boden abgerungenen Marke zu mästen. Welches Recht hatte der Arme auf Erziehung, durfte er sich dem Schöpfer als ein vernünftiges Wesen nahen, konnte er denken, daß er gleich den Anderen ein Kind des himmlischen Vaters sei? Herrschen und beherrscht werden, dieses allein waren die unter den Menschen im Schwunge gehenden An-

---

3) Daß diese Schilderungen auch auf die jüdischen Kämpfer in dem österreichischen Heere zusagend sind, haben viele amtliche und nichtamtliche Berichte zur Genüge dargelegt. F.



fichten. Doch inmitten dieser Ideendürre, inmitten dieser allgemeinen geistigen und physischen Entartung, da war es eine isolirt stehende Familie, die freigebornen Söhne des alten Patriarchen, die durch Ideen und Principien hervorragten. Während diese in Finsterniß tappten, und Andere vermeinten, nur den Boden brandschatzen zu können, standen sie auf der Spitze des Gesammtbildes und konnten auf Könige und Unterthanen zugleich herabschauen und zu Beiden zugleich sagen: wir bemitleiden euch." — Der Redner verbreitet sich hierauf über die dem Juden angeborne Mildthätigkeit, die ein lautes Zeugniß ablegt, welcher Gebrauch er von seinem „Gewinn" macht. — Und in der That bewähren auch unsere Glaubensgenossen zu Neu-Orleans jenes Kennzeichen, woran nach einem alten Spruche die Nachkommen Abrahams erkennbar sind. Der ordentliche Jahresbeitrag zu dem Asyl für Wittwen und Waisen, ergab 2820 Dollar, der außerordentliche 4919 Dollar. Mit Anerkennung ist auch hervorzuheben, daß der Staat (Lusiana) 500 Doll., die Stadt (N.-Orl.) 329 Doll., und seit der (vor fünf Jahren) ins Leben getretenen Organisation der Gesellschaft, der Staat 7246 Doll., die Stadt 665 Doll. beitrugen.

Wir haben noch von einem andern Werke zu berichten, welches den in dieser Gemeinde waltenden Geist bekundet. Es hat sich daselbst, im J. 1853, eine hebräische Fremden-Mission organisirt. Als Inhalt und Zweck ihrer Aufgabe gibt sie an:

Da unlängst Berichte eingegangen sind über verschiedene Niederlassungen der Juden im chinesischen Reiche;

Und da diese Juden im Besitze der heiligen Schrift sein sollen, aber die Kenntniß der heiligen Sprache verloren und nur unvollkommen mit der urväterlichen Tradition bekannt sein sollen;

Da ferner diese besagten Israeliten von Missionären hintergangen und verleitet werden, den göttlichen Bund zu vergessen;

Da es endlich unsere unumgängliche Pflicht ist, unseren Brüdern in ihrer irdischen Verlassenheit beizustehen und ihnen die himmlischen Aussichten des Lichts, der Wahrheit und der Rettung zu öffnen:

So haben die Unterzeichneten eine Gesellschaft unter dem Namen „the Hebrew Foreign Mission of New-Orleans" errichtet mit den folgenden

Zwecken und Grundsätzen.

Die Gesellschaft hat zum Zwecke die Verbesserung der geistigen, gesellschaftlichen und politischen Stellung der Juden in fremden Gegenden.

Wo je unsere Brüder der Fürsorge eines geistigen Lehrers bedürfen;

Wo je ihre Lage die Hülfe eines thätigen Rathgebers erheischt, um ihre gesellschaftliche Stellung zu heben,

Wo Unterdrückung oder Verfolgung jeden wahren Menschenfreund zur Abhülfe auffordern:

Da soll diese Gesellschaft ihren Einfluß aufwenden und zu diesem Zwecke sind ihre Fonds bestimmt.

Es liegt innerhalb des Bereichs ihrer Thätigkeit, ein Colonisationssystem zu ersinnen mit der besondern Absicht, in diesem Lande Niederlassungen einzurichten, in welchen der Ackerbau, den Israel in früher Zeit betrieb, wieder eingeführt werden soll.

Auch soll es die Aufgabe sein, jüd. jungen Gelehrten, die sich der jüd. Mission widmen, beizustehen.

Um die oben gedachten Zwecke noch mehr auszuführen, soll die Gesellschaft die Dienste von (jüd.) Missionären oder Agenten anzuwerben suchen, und es sollen die Fonds unter keinem Umstande zu einem andern Zwecke verwendet werden. F.

Herr Rabbiner Dr. M. Ehrenreich schreibt uns aus Modena 30. Juli: „Seit geraumer Zeit waren die Israeliten hier zu Lande vom Besuche der Gymnasial-Schulen ausgeschlossen. Seit dem Beginne des nun beendigten Schuljahres stehen den Unserigen die Pforten dieser Schulen auch hier offen. Eine verhältnißmäßig bedeutende Anzahl jüdischer Knaben machte sofort von dieser Erlaubniß Gebrauch, und das zweite öffentlich verlesene Resultat bei der Prämienvertheilung stellt heraus, daß von den acht ersten Prämien eben so vieler Gymnasial-Abtheilungen drei israelitischen Knaben zugefallen sind; unter 48 Belohnten sind acht Israeliten; auch unter den Belobten noch eilf von unseren Knaben, dagegen kaum vier unter dem schlechtweg zum Fortgange in eine höhere Klasse Zugelassenen. Die Folgerung ist Jedermann einleuchtend!" F.

Paris im August. — Bei der am 28. d. stattgehabten Preisvertheilung an die ausgezeichneten Schüler der israelitischen



Knaben und Mädchenschule unter der Leitung des Herrn Rabbiner Meyer (Orphelinat de Mr. S. de Rothschild Rue de la Rossière), hielten der Großrabbiner Hr. Isidor und der Präsident des Comité de secours Hr. Albert Cohn, der kurz vorher von seiner Reise nach Spanien und Afrika (vgl. Juliheft S. 281) zurückgekehrt war, angemessene Reden, worin sie die Schüler und Schülerinnen zu Ergreifung nützlicher Handwerke und Betreibung des Ackerbaues aufmunterten; dabei aber unverbrüchliche Treue zur Religion und Festhaltung der angestammten Religionsgesetze mit Wärme und Beredtsamkeit empfahlen. Aus dem Vortrage des Herrn A. Cohn führe ich Folgendes an. Nachdem der Redner von den jetzigen Leiden und Drangsalen der Christen in Damaskus gesprochen und daß auch von jüdischen Händen zahlreiche Beiträge eingingen, um jenes Unglück, das die dortigen Christen betroffen, zu lindern, sagte er u. A.: „Wir prunken nicht wie Andere, uns ausschließlich als Anhänger der „Religion der Liebe" zu bezeichnen; wir bezeugen aber durch die That, daß unsre Religion wirklich die Religion der Liebe ist, indem wir Jenen, die vor 20 Jahren so schnöden Verdacht über uns erhoben, hülfreich die Hände reichen! — Man nennt den Gott des Alten Testaments einen „Gott der Rache"; wir zeigen durch die That, daß wir, Anhänger dieses Gottes, uns nicht rächen, sondern Haß und Fanatismus mit Liebe und Erbarmen vergelten!" — Allgemeiner enthusiastischer Beifall folgte auf diese mit gehobner Stimme ausgesprochenen Worte.

B. B.

Analekten zur Literatur der spanisch-portugiesischen Juden Moses Raphael de Aguilar.[1]

Das Leben dieses Mannes, der, wie Moses Gideon Abudiente[2]) den Grammatikern zuzuzählen ist, fällt in die Blüthezeit der spanisch-portugiesischen Juden Amsterdam's.

1) Jost nennt ihn in seinem allerneuesten Werke: „Geschichte des Judenthums und seiner Sekten", S. 198 „Raphael Mose de Aguilar", S. 232 „Raffael d'Aguilar", S. 405 „Mos. Raff. Aguilar", richtig derselbe Verfasser in seiner Geschichte der Israeliten", VIII" (nicht VII, wie es Gesch. d. Judenth. S. 198 heißt) 241.

2) Ueber ihn sieh Monatsschrift, Februar 1860, S. 69 f.

Zwölf Jahre lang hielt er sich in der neuen Welt auf. Nachdem nämlich die Holländer Herren Brasiliens geworden waren, begab sich Moses Raphael de Aguilar in Begleitung Isaac Aboab's mit einer Anzahl Juden 1642 dorthin und gründete daselbst eine Colonie, welche eine der reichsten hätte werden können, wäre ihr Bestehen nicht von so kurzer Dauer gewesen; schon 1654 mußte Moses Raphael mit den Seinigen in die Heimat zurückkehren. [3])

Seit dieser Zeit wirkte er zum Heil und Frommen seiner Brüder in Amsterdam und bildete einen Glanzpunkt des Gelehrten dieser Stadt. Bald nach der Gründung der Akademie „Gemiluth Chassadim" (1655) wurde er zum Chacham bei derselben ernannt, aber schon nach dem ersten Jahre seiner Amtsführung übertrug er dieses Amt an Josijahu Pardo, welcher es bis zu seiner Ueberfiedlung nach Curaçao (1674) verwaltete. [4]) Bis zu seinem Tode stand Moses Raphael der in jener Zeit bedeutenden Akademie „Keter Thara" vor, er lehrte in der fünften (zweiten) Classe als Nachfolger Me-

3) **Barrios**, Tora Or, 25, Arbol de las vidas, 79:
Moyses Raphaal de Aguilar
Aguila de excelsa cumbre,
La vista entrega á su lumbre
I á la fama su bolar:
Los ojos sabe aclarar
A la estudiosa esperança
Del Medras que antes alcança
Menasses ben Israel,
En la cura Raphaël,
Y Moyses en la enseñança.
Primero ilustró al Brasil
Con virtud y sciencia suma:
Despues hiere con la pluma
Al ad versa rio sutil,
Enfreno à lo Juvenil
Con riendas de correpcion
Y en compañas de instruicion
Conceptos brota admirables
Arbol de libros notables
Con hojas de erudicion.

4) **Barrios**, Gemiluth Chassadim, 53: . . . en su primo año presidio el Janam Mosslo Raphael de Aguilar, despues hasta el anno de 5434 el Janam Josiahu Pardo.

nassi den **Israel,**[5]) **nicht** allein den Talmud,[6]) sondern auch **he**bräische **Grammatik und** war ein so trefflicher Hebräer, daß er sich **mit** seinen **Schülern** meistens in dieser Sprache unterhielt[7]).

Zum practischen Gebrauch schrieb er eine hebräische Grammatik **in** portugiesischer Sprache· deren vollständiger Titel lautet:

„Compendio da Epitome Grammatica por breve Methodo composta para uso das Escolas do modo que a ensina Mosse Raphael de Aguilar, no midras em que assiste no K. K. de Thalmud Thora em Amsterdão. Segunda edição[8]) novamente corregida e accrescentada de hum tratado sobre a Poesia Hebraica. Amsterdão, Joseph Athias, 5421. A custa do Author. in 8.

Diese aus sechzehn Capiteln bestehende Grammatik ist, wie der Gelehrte Ribeiro dos Santos meint,[9]) eine der vollkommensten, von allen, welche in portugiesischer Sprache erschienen sind.

Moses Raphael de Aguilar war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller; er soll an zwanzig Schriften verfaßt haben, und zwar siebzehn in spanischer oder portugiesischer und fünf in hebräischer Sprache[1]). Von letzteren will Mendes handschriftlich gesehen haben[2]):

---

5) Barrios, Moticia harmonica (hinter Temime Debar:
Alli ensena Mosslu que apellidado
Raphael de Aguilar, sobio solemne
Fue luz de los maestros mas sublimes
Y de Amsterdam la antorcha mas luziento

Vgl. Note 3.

6) Barrios, Demil. Chassadim, 66:
Tuc Mosseh Raphael de Aguilar, sabio
En el Talmud, en la iustrucion sebero.

7) מאסף, 1785. 15f, 26f.

8) Weiß irgend einer der gesch. Leser über die erste Ausgabe Auskunft zu geben?

9) Memor. d. Litter. Portugiesa, III, 229 (Der Prinzen-Erzieher und spanische Bibliothekar Bayer besaß ein Exemplar in seiner Handbibliothek). Auch Barrios nennt ihn (Corona de tey, 3) aplaudido Author de la grammatica Hebrea.

1) Barrios, Arbol, de las Vidas, 80:
Forma veinte y dos quadernos
Los diez y siete españoles,
Los cinco hebreos, crisoles
de doctrinas y goviernos,
madura jovencs tiernos
con la luz de sus lecciones . . . . .

2) מאסף, 1785, 26 f.

ס' זכר טוב, alle Midraschim aus dem **babilonischen und jerusalemischen Talmud, alphabetisch geordnet, enthaltend;**

ס' המעשים, **in welchem alle Erzählungen (ספורי מעשיות) aus dem Talmud und den Midraschim gesammelt sind, und**

דיני שחיטה ובדיקה, **welches im Jahre "א"מ"ת (1681) gedruckt wurde.**

Er starb c. 1680 und hinterließ eine sehr reichhaltige Bibliothek, welche wenigstens 50 Manuscripte, unter anderen zwei Werke von Isaac Usiel poetischen Inhalts [3]), umfaßte. Das Verzeichniß derselben ist erschienen Amsterdam 1680, 48 Seiten, in 4, mit lateinischer Uebersetzung der hebräischen Titel [4]).

3) Barrios, Vida de Isaac Usiel, 35.

4) Wolf. Bibl. Hebr. III, p. 815 f, 998. Zunz, Zur Geschichte und Literatur, 234.

Der Kosmopolitismus der jüdischen Race.*)

Herr Dr. Boudin hat vor Kurzem eine höchst interessante Arbeit „Ueber den Kosmopolitismus der verschiedenen Menschenracen" veröffentlicht. Er gelangt darin zu dem Schlusse, daß die jüdische Race allein die Fähigkeit besitzt, in allen Gegenden des Erdkreises zu leben, sich fortzupflanzen und zu entwickeln, nicht nur ohne ihre Stammeseigenthümlichkeiten aufzugeben, sondern in sich bei ihr weit günstiger gestaltenden Gesundheitsverhältnissen als bei den Ureinwohnern selbst. Die moralische und religiöse Wichtigkeit eines solchen, auf die genaueste Beobachtung und zweifelloseste Statistik gestützten Ergebnisses, begreift ein Jeder. Liegt nicht darin ein klarer Beweis, für die Mission, die Gott dem jüdischen Volke anvertraut hat, deren Ziel ist, durch Vermittlung Israels die Wahrheiten von der Einheit Gottes und der Einheit der menschlichen Gesellschaft bis an das Ende der bewohnten Welt zu verbreiten?

Wir entlehnen der schönen Arbeit des Herrn Dr. Boudin die Stelle, wo er über die Juden spricht, nebst den Folgerungen des Verfassers. Er drückt sich folgenderweise aus:

„Ein einziger Stamm scheint bis jetzt dies Problem eines allenthalben möglichen Fortkommens (ubiquité) gelöst zu haben, eine einzige Race legt in Wahrheit Kosmopolitismus an den Tag: diese Race ist die jüdische. „Ohne sichtbare Lebensfähigkeit", sagt Lamenais, „lebt der Jude überall; Nichts kann ihn vernichten". Der Jude befindet sich gegenwärtig in allen Gegenden der Erde; man findet ihn in Europa von Gibraltar an bis nach Norwegen, in Afrika von Algier bis zum Cap der guten Hoffnung; in Asien von Cochinchina bis zum Kaukasus und von Jaffa bis

*) Aus der zu Paris erscheinenden Wochenschrift: „La vérité Israélite", Jahrg. I. Lieferung 44.

Peking; in Amerika von Montevidéo bis Quebec. Seit 50 Jahren ist er in Australien eingewandert. Er hat sich nicht nur leicht an das Klima der tropischen Gegenden gewöhnt, sondern er hat sogar, eine Reihe von Jahrhunderten hindurch, das einzige Land der Erde bewohnt, das fast 400 Metres unter dem Meeresspiegel liegt: das Jordanthal.

Man zählt gegenwärtig ohngefähr 4,300,000 Juden, die sich folgendermaßen vertheilen:

Europa	3,600,000
Afrika	450,000
Asien	200,000
Amerika	48,000
Australien	2,000.

Hiervon finden sich gegen 400 in Canada, 40,000 in den Vereinigten Staaten Amerika's, 2,500 auf den Antillen und in Guyana, 400,000 in Nordafrika, 170 am Cap der guten Hoffnung, 200,000 in Persien und in der europäisch. Türkei, 100,000 in Turkestan, 307 zu Calcutta rc. [1]).

Es ist bemerkenswerth, daß man in mehreren Ländern, wo man den Juden mit den andern Völkern, in deren Mitte er lebt, vergleichsweise beobachtet hat, stets eine mehr oder minder zu Tag tretende Verschiedenheit gefunden hat in dem Verhältnisse der Geburten und Sterbefälle, in dem Geschlechtsverhältnisse der Geburten, endlich in dem Grade der Empfänglichkeit für verschiedene Krankheiten, von deren einige ein fast ausschließliches Besitzthum des jüdischen Volkes bilden, während andere sie durchaus zu verschonen scheinen.

In Preußen hat man in dem Zeitraume von 19 Jahren, von 1822—1840, auf je 100,000 Einwohner berechnet

Unter der preußischen Bevölkerung 2,963 Sterbefälle
Unter der jüdischen Bevölkerung 2,161 „

Hinsichtlich der Verschiedenheit in der Lebensdauer, vertheilt sich die Sterblichkeit wie folgt:

1) Ausführlicheres s. Boudin, traité de geog. et de statist. méd. Bd. II. S. 131—137.

	Auf 100,000 Einwohner von jedem Stamme:	
	Preußen	Juden
Todtgeborne	145	89.
Vor dem vollendeten ersten Lebensjahre	697	455.
Vom 1. bis 5ten Jahre	477	386.
Vom 5. „ 14ten „	202	151.
Vom 14. „ 25. „	155	123.
Vom 25. „ 45. „	334	231.
Vom 45. „ 70. „	614	392.
Vom 70. Jahre und weiter	339	330.

Auf 100,000 Kinder hat man in Preußen während derselben Zeit gezählt:

	Preußen	Juden
Todtgeborne	3,569	2,524.
Im 1. Lebensjahre verstorbene .	17,415	12,935.

Auch das Alter, in welchem Ehen geschlossen werden, verdient erwähnt zu werden. Nach Hoffman zählt man in Preußen auf 1000 geschlossene Ehen:

	Preußen	Juden
Der Mann unter 45, die Frau unter 40 Jahren	746	782.
„ „ „ 60, „ „ „ 45 „	212	170.
„ „ über 60, „ „ über 45 Jahre	42	48.

So ist also der Vortheil der jungen und erzeugungsfähigen Ehen auf Seiten der jüdischen Bevölkerung.

In Algerien stellt sich nach officiellen Angaben die Sterblichkeit folgendermaßen heraus:

	Zahl der Todesfälle auf 1000 Einwohner.	
	Europäer	Juden
1844	44,6	26,1.
1845	45,5	36,1.
1847	50,0	31,5.
1848	42,5	23,4.
1849	105,9	56,9.

Dieser an sich schon ersichtliche Unterschied würde noch merklicher sein, wenn die europäische Bevölkerung, gleich der jüdischen, ein normales Verhältniß von Greisen und Kindern hätte, und wenn die häufige Rückkehr nach Europa nicht die Anzahl der Sterbefälle bei den Europäern verringerte.

Was die Stadt Algier insbesondere betrifft, so verdanken wir der Freundlichkeit des Herrn Crebassa, Vorstehers des Bureau der Civilstandsregister jener Stadt, folgendes Actenstück über die Geburts- und Sterbefälle Anno 1856.

	Geburten	Todesfälle
Europäer . . .	1,234	1,553.
Muselmänner . .	331	314.
Juden	211	187.
Gesammtsumme	1,776	2,254.

Da bei der europäischen Bevölkerung ohne Zweifel die Todesfälle beim Militär mitgerechnet sind, so können wir uns jeder weitern Bemerkung über vorstehende Ziffern enthalten. Dagegen ist erwähnenswerth, daß sogar bei der muselmännischen Bevölkerung die Todesfälle um vieles die Geburtsfälle übersteigen. Was nun die jüdische Bevölkerung betrifft, so bestätigt ihr beständiges Wachsen nur ein Gesetz, das wir ausführlich in unserm: Traité de geog. med. (s. t. II. p. 137) nachgewiesen haben.

Dr. Neufville [2]) hat das Verhältniß bei je 100 Todesfällen während der Jahre 1846, 1847, 1848 unter der deutsch. u. der jüd. Bevölkerung der Stadt Frankfurt am Main folgendermaßen festgestellt:

Alter.	Deutsche Bevölk.	Jüd. Bevölk.
Von 1 bis 4 Jahren	24,1	12,9
„ 5 „ 9 „	2,3	0,4
„ 10 „ 14 „	1,1	1,5
„ 15 „ 19 „	3,4	3,0
„ 20 „ 24 „	6,2	4,2
„ 25 „ 29 „	6,2	4,6
„ 30 „ 34 „	4,8	3,4
„ 35 „ 39 „	5,8	6,1
„ 40 „ 44 „	5,4	4,6
„ 45 „ 49 „	5,6	5,3
„ 50 „ 54 „	4,6	3,8
„ 55 „ 59 „	5,7	6,1
„ 60 „ 64 „	5,4	9,5
„ 65 „ 69 „	6,0	7,2
„ 70 „ 74 „	5,4	11,4
„ 75 „ 79 „	4,3	9,1
„ 80 „ 84 „	2,6	5,0
„ 85 „ 89 „	0,9	1,5
„ 90 „ 94 „	0,16	0,4
„ 5 „ 100 „	0,04	0,4
	100,00	100,00

2) Vgl. W. Neufville Lebensdauer und Todesursachen 22 verschiedener Stände S. 110.

Aus den Untersuchungen desselben Verfassers (a. a. O. p. 115) entnimmt er die Notiz, daß in der Stadt Frankfurt

	Unter den Christen	Unter den Juden
¼ der Bevölkerung stirbt bis	6 Jahr 11 Monate	bis 28 Jahr 3 Mon.
½ „ „ „ „	33 „ 6 „	„ 53 „ 1 „
¾ „ „ „ „	59 „ 10 „	„ 70 „ 0 „

In Frankreich vermehrte sich die Bevölkerung jährlich:
Von 1841—4846 um 0,68%
Von 1846—1851 um 0,21% Einwohner.

Die jüdische Bevölkerung vermehrt sich jährlich:

In Holland . . . . um 1,4%.
In Preußen . . . . um 1,8.
In Rheinbayern . . . um 2,1.
In der Schweiz . . . um 3,1.
In Belgien . . . . um 4,1.
In Algérien . . . . um 5,3.

Hieraus folgt, daß die Vermehrung der jüd. Bevölkerung in gleichem Verhältnisse steht zu der der französischen in Frankreich.

In Holland, wie . . . . . . 2 zu 1.
In Preußen und in der Pfalz, wie 3 zu 1.
In der Schweiz, wie . . . . . 4 zu 1.
In Algérien, wie . . . . . . 7 zu 1 [3]).

Rückblick und Ergebnisse.

Aus der Zusammenstellung obiger Thatsachen glauben wir nun Folgendes schließen zu dürfen:

1) Es ist keineswegs erwiesen, daß die verschiedenen Menschenracen kosmopolitisch sind, wie man bis jetzt geglaubt hat; eine große Anzahl von Thatsachen spricht gerade für das Gegentheil.
2) Die Fähigkeit zur Acclimatisirung außerhalb des Stammlandes ist bei den verschiedenen Racen ungleich, und diese Ungleichheit tritt durch entsprechende Verschiedenheit im Verhältnisse der Kranken und Sterbenden jeder Race hervor.
3) Es ist nicht erwiesen, daß der Europäer, bei der Beschäftigung mit dem Landbau sich in den heißen Ländern der nördlichen Hemisphäre für immer fortpflanzen kann.

---

3) Vgl. auch die 5. Jahrgang dieser Monatsschrift S. 475 mitgetheilte Statistik aus der Schrift Ueber die Lebens-Chancen der Israeliten von E. Glatter und die daran geknüpften Bemerkungen. D. R.

4) Der Europäer scheint sich mit sehr wenigen Schwierigkeiten an sehr vielen Orten, die in den warmen, ja selbst tropischen Gegenden der südlichen Halbkugel liegen, acclimatisiren zu können.
5) Der Europäer erträgt viel leichter die Auswanderung nach kalten als nach warmen Ländern.
6) Die Negerrace scheint sich nicht an das Klima von Südeuropa, ja nicht einmal an das von Nordafrika gewöhnen zu können, wo sie sich nur durch fortwährende Zuzüge erhält.
7) Die Fortpflanzungsfähigkeit der Neger auf den englischen und französischen Antillen, auf Bourbon, auf Maurice und auf der Insel Ceylon, ist nicht erwiesen, obgleich jene Inseln in den Tropengegenden liegen.
8) Die Negerrace scheint sich in den südlichen Provinzen der Vereinigten Staaten zu acclimatisiren.
9) In den nördlichen Provinzen der Vereinigten Staaten ging die Negerrace zu Grunde, während sie zu gleicher Zeit ein enormes Contingent Wahnsinniger dort lieferte.
10) Der jüdische Stamm acclimatisirt sich und pflanzt sich fort in allen Ländern.
11) Die statistischen Normen der jüdischen Race, hinsichtlich der Geburts-, Krankheits- und Sterbefälle, denen der jüdische Stamm gehorcht, sind durchaus verschieden von denjenigen, welchen die Völker, in deren Mitte sie leben, unterworfen sind.

Mosaisches Recht und Hindurecht.

Eine Skizze.

(Fortsetzung.)

Unsere bisherige Betrachtung verweilte beim Criminalrecht; wir heben nun mehrere Punkte des Civilrechts wie sie im mosaltalmudischen und wie sie, unter Zugrundelegung des Menu, sich

im Hindurecht gestalteten, hervor. Wir beginnen mit dem Eherecht, und werden auch hier hinsichtlich des Menu, da er weniger bekannt ist, ausführlicher sein.

Senden wir Manches über die im Menu der Frau zugewiesene Stellung voran. Daß dem Hindu die zarteren Regungen der Liebe nicht fremd sind und er die sanften Empfindungen der Frau zu würdigen weiß, zeigt das sinnige vom ätherischem Liebesreize durchhauchte indische Drama Sakontala von Kalidasa[1]): einem Volke, aus dessen Mitte solche Schilderungen hervorgegangen und das für sie empfänglich ist, muß die Frau ein Gegenstand der Achtung, ihre Liebe das Ziel höheren nicht nur sinnlichen Strebens sein. Und auch der Menu läßt es nicht an zarten Rücksichten gegen das weibliche Geschlecht fehlen. So wird (2, 138) empfohlen „Platz zu machen einem mehr als neunzigjährigen Greise, einem Kranken, einer Frau, einem Braminen". — Die Gastfreundschaft ist im Menu sehr hoch gehalten und gehört zu den fünf heiligen Verrichtungen (3, 70). „Einer erst unlängst verheiratheten Frau, einer Jungfrau, Kranken und Schwangeren muß die Nahrung unverzüglich dargereicht werden, ehe man sie anderen Gästen anbietet" (3, 114).

Auf die Begrüßung wird im Menu großer Werth gelegt, und sie ist je nach Stand und Beschäftigung des zu Begrüßenden verschieden. Diese Achtung wird auch dem weiblichen Geschlecht gezollt und es ist vorgeschrieben, „die Frau eines Andern, sowie eine Frau, die ihm nicht durch Blutsbande verwandt ist, soll er ansprechen mit Bahvati[2]) oder „gute Schwester". Und so sind auch ehrfurchtsvolle Begrüßungen gegen die weiblichen Verwandten vorgeschrieben, gegen die ältere Schwester muß man sich wie gegen die Mutter betragen (2, 129. 131—133). Sehr beachtenswerth ist auch die Vorschrift: „den älteren Bruder soll er (der Bramine) wie seinen Vater betrachten, seine Frau und seinen Sohn wie seinen eigenen Körper" (4, 184). — Gehet man jedoch auf die Charakterschilderung ein, die der Menu von der Frau entwirft, erwägt man ferner die unselbst-

1) Europa wurde durch die englische Uebersetzung W. Jones mit diesem Drama bekannt, und es wurde bald in mehrere Sprachen übertragen. Ins Deutsche von Förster, Herder u. A.

2) Eine ehrenhafte Benennung. Loiseleur Deslongchamps, Manava-Dharma-Sastra übersetzt „Madame".

ständige Stellung, die hier der Frau in jedem Lebensalter und in jedem Zustande, besonders in dem der Ehe angewiesen ist, so drängt sich bald die Ueberzeugung auf, daß jene zarteren Rücksichten nicht in der Achtung vor den hehren weiblichen Tugenden, sondern in dem mitleidigen Gefühle gegen die dem weiblichen Geschlechte angeborne Schwäche ihren Ursprung haben. Diese deprimirende Anschauung läßt nun aber auch die Frau als unmündig, als des männlichen Schutzes (nicht nur des des Gatten) stets bedürftig erscheinen und macht die eheliche Beziehung zu einem gleichsam vormundschaftlichen Verhältniß. Von dem weiblichen Geschlecht wird hier folgendes Bild entworfen: „Menu ertheilte den Frauen Liebe zu ihrem Bette, zu ihrem Sitz und Schmuck, Wollust, schlechte Neigungen, den Wunsch Böses zu thun, Verkehrtheit" (9, 17). Und dieses Bild gehört noch nicht zu den stärksten des Menu! (vgl. 9, 19. 20). — Ein Frauenzimmer kann nie selbstständig werden. „In der Kindheit muß die Frau vom Vater, in der Jugend von ihrem Manne, und wenn er gestorben ist von ihren Söhnen abhängen [3]). Ein Frauenzimmer soll nie Unabhängigkeit erlangen" (5, 148. 9, 3). Die Frau steht stets in einem abhängigen Verhältnisse zu ihrem Manne; von ihm gehet über sie Segen hiernieden und in der nächsten Welt aus. „Insofern eine Frau ihren Mann ehrt, wird sie im Himmel geehrt sein" (5, 153, 155) [4]). Darum ist auch die Vorschrift: „Sei auch die Führung des Mannes tadelnswerth, überlasse er sich auch anderen Liebschaften und sei er aller guten Eigenschaften ledig, so muß ihn doch stets die tugendhafte Frau wie einen Gott verehren" (5, 154). Und dieses sclavische Verhältniß der Frau zu ihrem Manne tritt selbst in der Sakontala, dem Ausdruck der zarten Minne hervor. Der König Duschmanta hat sich mit der reizenden Sakontala im heiligen Hain verlobt, sie wird ihm später zugeführt und er

3) Kulluka fügt hinzu: „Wenn sie keine Söhne hat (ist sie abhängig) von den nahen Verwandten ihres Mannes, hat er keine zurückgelassen von den Verwandten ihres Vaters, und hat sie keine väterlichen Blutsverwandten, vom Fürsten".

4) Hervorzuheben ist auch, daß die bei dem Hindu so hoch gehaltene Sraddha für die Verstorbenen (vgl. weiter) nur für den Vater und die väterlichen Ahnen, nicht aber für die Mutter dargebracht wird. Wahrscheinlich weil, wie aus obigen erhellt, die Frau nur an der Seligkeit des Gatten participirt.

erkennt sie nicht an. Sie will zu ihrem Pflegevater zurückkehren, doch die sie begleitenden Braminenschüler sprechen sie strenge an: „Weib, Du siehest die Fehler deines Mannes, verlangst Du frei zu sein? — Bist Du, wofür Dich der König ausgibt, welches Recht hast Du zu klagen? Kennst Du aber die Reinigkeit Deiner Seele, so ziemt es Dir als Hausmagd zu warten in der Behausung Deines Herrn" [5]).

Halten wir diesem die im Judenthume geltende Anschauung von der Frau gegenüber. Die mosaische Urkunde spricht das gleichberechtigte Verhältniß in der Erzählung, wie die Frau vom Manne geschaffen wurde, aus, sowie sie in den Worten: „darum verläßt der Mann Vater und Mutter und hängt an seiner Frau" das Bild der ehelichen Anhänglichkeit in ausdrucksvollen tiefsinnigen Zügen zeichnet. Und welchen Idealen zarter Jugendliebe und sinniger ehelicher Treue begegnet man bei den Propheten, zu schweigen von dem zart empfundenen und mit keuscher begeisterter Glut wiedergegebenen Hohelied! — Und die jüd. Frau bewährte immer eine der weiblichen Würde und Sittsamkeit angemessene Stellung. Nicht dem Manne nur wird im mos. talmudischen Rechte Unabhängigkeit zugestanden, auch die Frau ist im Allgemeinen unabhängig, die Wittwe steht nicht unter Vormundschaft [6]), und der Gattin fließt nicht durch den Gatten nur irdischer und himmlischer Segen zu. Nur nach Seite des Vermögens ist sie, wie es alle, auch die modernen Rechtslehren erkennen, beschränkt und im Gegensatze zu der Vorschrift des Menu" den Mann auch in seinen Lastern wie ein Gott zu verehren", wird hier empfohlen: seine Frau zu lieben wie sich selbst, und sie in noch größeren Ehren als sich selbst zu halten [7]).

Wir gehen nun auf das Specielle des Eherechts ein und stellen die verbotenen Ehen obenan [8]).

Verbotene Ehen durch Verwandtschaft: die Frau des Vaters. Unter Vater ist hier nicht nur der natürliche, sondern auch der geistige Vater, d. i. der Lehrer, bei dem der Wiedergeborene im Veda und in den ceremoniellen Gebräuchen Un-

---

5) Sakontala 5. Akt S. 137. 138 der Uebersetzung von Förster.

6) Und auch die Jungfrau in einem gewissen Alter.

7) Jebamot 62.

8) Ueber die verbotenen Ehen des mos. talmud. Eherechts sind wir hier kurz und verweisen auf unsere „Grundlinien des mos. talmudischen Eherechts," Leipzig, Hunger 1860.

terricht erhalten, verstanden [9]. Die fleischliche Vermischung mit der Frau des Vaters wird als eines der vier größten Verbrechen betrachtet [1], und mit Brandmarkung mit einem glühenden Eisen auf die Stirne bestraft. Einen solchen Verbrecher muß Jedermann meiden. Niemand darf mit ihm essen oder opfern; niemand mit ihm lesen oder sich verschwägern u. s. w. (8, 237—239). — Die Schwester von derselben Mutter. Die Tochter von seines Vaters Schwester. Die Tochter von seiner Mutter Schwester. Die Tochter seines Onkels von mütterlicher Seite. Die Vermischung mit der Schwester von derselben Mutter ist fast ebenso sündhaft wie die Verletzung des väterlichen Bettes (11, 59. 171); und von den anderen dreien wird gesagt: „Kein vernünftiger Mensch wird eine von diesen zur Frau nehmen; sie dürfen wegen ihrer nahen Verwandtschaft nicht geehelicht werden: wer eine derselben heirathet, stürzt in die höllischen Gegenden" (11, 172. 173). — Man darf überhaupt nur Jene ehelichen, welche nicht von denselben Vorfahren bis ins sechste Glied abstammt [2]. — Der jüngere Bruder darf nicht heirathen vor dem älteren Bruder, und die jüngere Schwester nicht vor der älteren Schwester (3, 145. 160). Die Frau des älteren Bruders wird als die Schwiegermutter des jüngern Bruders betrachtet; die Frau des jüngern als die Schwiegertochter des älteren Bruders (9, 57). Eine Wittwe darf nicht heirathen. Der mit der Wittwe erzeugte Sohn ist ein Golaka, und auf einer Stufe mit dem Kunda, dem im Ehebruche Erzeugten (3, 174. 175). Eine Ausnahme bildet, wie weiter erwähnt werden wird, die kinderlose Wittwe [3].

9) Das 2. Buch des Menu bespricht ausführlich das Verhältniß des Schülers zum Lehrer.

1) Die vier größten Verbrecher sind: der Mörder eines Priesters; der Bramine, Kshatriya, Vaisya, der destillirte Getränke trinkt; Wer einem Braminen Gold entwendet; Wer das Bett seines geistigen oder natürlichen Vaters befleckt. 3, 235 (vgl. die Anmerkung bei Loiseleur zu dieser Stelle).

2) 3, 5. Vater, Großvater und noch vier Vorfahren in aufsteigender Linie (und ebenso sechs Generationen in absteigender Linie) werden genannt Sapindas; für sie wird der Todtenkuchen — Pinda — gebracht. Vgl. den Commentar bei Loiseleur zu 5, 60. Und diesem gemäß reicht die Verwandtschaft bis (ausschließlich) zum siebenten Geschlecht hinauf, 5, 60.

3) Der Menu kennt noch nicht das früher in Indien herrschende grausame Gesetz, daß die Wittwe beim Tode des Mannes den Scheiterhaufen besteige. Vgl. Loiseleur zu 5, 157.

Die Verschiedenheit der Kasten bildet ein in seinen Folgen weit eingreifendes Ehehinderniß. Die Kaste trennt; sie macht besonders gegen den Sudra eine scharfe Grenze. Zur ersten Ehe wird den Wiedergeborenen eine Frau aus derselben Kaste empfohlen (3, 12); „die eine Frau aus der niedrigsten Klasse (eine Sudra) heirathen, erniedrigen bald ihre Familien und ihre Nachkommen zum Stande der Sudra" (3, 15). Der Bramine sinkt wenn er eine Sudra zur Frau nimmt, in die Hölle; zeugt er ein Kind mit ihr so verliert er seinen Rang als Bramine (3, 17). Nach einer rigorosern Ansicht wird der Bramine schon bei der bloßen Heirath mit der Sudra aus der Kaste gestoßen, der Kshatriya bei der Geburt eines Sohnes, der Vaisya bei der Geburt eines Enkels [4]. — Noch größerer Nachtheil entstehet den durch Heirath aus verschiedenen Kasten erzeugten Kindern. Der Sohn eines Vaters, der um einen Grad niederer heirathet (des Braminen der eine Kshatriya, des Kshatriya der eine Vaisya), wird ein Apasadah (Erniedrigter); und heirathet ein Sudra aus einer der drei höheren Klassen, so wird der Sohn ein Ayogava, ein Kshatri, ein Chandala (Paria). Je tiefer herab, je mehr werden diese Kinder schutz- und rechtlos, dürfen keinen Tempel betreten, nicht in bewohnte Gegenden kommen. Der Umgang mit ihnen muß geflohen werden, ihre Berührung verunreinigt [5]. Hier tritt das Verwerfliche des Kastenwesens in der abschreckendsten Consequenz zu Tag. — Fast scheint es eine Entweihung hier auf eine Vergleichung des Menu- und des mos. talmudischen Eherechts einzugehen. Das mos. talmud. Eherecht hat Eheverbote durch Verwandtschaft, die ihre eigentliche Wurzel im Sittlichkeitsprincipe haben [6]; das Judenthum kennt nicht Kasten- und Standesunterschied, daher natürlich keine sogenannte Mesalliance [7]. Nur die in Incest Erzeugten sind aus der Ge-

4) Diese Ansicht wird nach den einzelnen Sätzen Menu 3, 16 von den alten Gesetzgebern Atri und Gotama, Sonaka, Brighu vertreten. Brighu ist einer der zehn Pradjâ-Patis (Erzväter), ihm theilte Menu (Sohn oder Enkel Brahma's) dieses Gesetzbuch, den Menu, mit. Menu selbst spricht 1, 5—59 und schließt: „Dieser mein Sohn Brighu wird auch das göttliche Buch ohne Auslassung wiederholen"; von da ab referirt Brighu.

5) Das zehnte Buch des Menu enthält eine ausführliche Aufzählung der Mißheirathen und der aus ihnen hervorgehenden verworfenen Klassen.

6) Vgl. Grundlinien des mos. talm. Eherechts S. XVI.

7) Den Priestern, den Nachkommen Aarons, sind nur Ehen mit Frauen verboten, an denen mancher Makel haftet.

meinde ausgeschlossen, d. i. es darf, um nicht die Blutschande fortzupflanzen, eine Ehe mit ihnen nicht eingegangen werden: ihr Menschenrecht verbleibt jedoch unverkümmert. Sie genießen die jedem Bürger zukommenden Rechte und Befugnisse, beerben ihren Vater und stehen zu ihm im Verhältnisse legitimer Söhne[8]); auch ist ihre allgemeine Stellung nicht beeinträchtigt: „hat der in Incest Erzeugte Wissen erworben, so gehet er dem unwissenden Hohepriester voran" ist, wie früher (vgl. oben S. 325) erwähnt wurde, ein alter mischnischer Spruch.

Richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Vorschriften über den Ehebruch. Der Menu hat hierfür grausame Todesstrafen (vgl. oben S. 329); auch erleidet nicht der Ehemann, der den bei der That ertappten Ehebrecher umbrachte, peinliche Strafe, sondern hat nur eine gewisse Buße zu entrichten[9]). Allein die Strafe des Ehebruchs richtet sich nach den Kasten; liegt doch überhaupt nach dem Menu der Schwerpunkt des Verbrecherischen des Ehebruchs nicht in der verletzten Sittlichkeit, sondern in der bedrohten Kastenreinheit. „Ehebruch, sagt Menu (8, 353), bringt eine Vermischung der Klassen hervor, und aus solcher Vermischung entstehet Verletzung der Pflichten, diese ist die Zerstörerin des menschlichen Geschlechts und verursacht allgemeinen Untergang". Der Sudra erleidet daher die meiste Strafe, so er mit einer Frau aus den anderen drei Klassen Ehebruch begehet. Bei den Wiedergeborenen ist die Strafe modificirt, je nachdem die Frau bewacht oder unbewacht war; Ehebruch mit der Frau eines Sudra aber ziehet, auch wenn sie bewacht war, nur die höchste Geldstrafe nach sich (8, 374—382).

Es gibt auch einen Fall, wo Verletzung der Ehe mit Einwilligung des Mannes gestattet ist. Der Hindu sehnt sich sehr nach einem Sohne, der die Sraddha für ihn und seine Vorfahren verrichte[1]); der Gedanke ohne einen leiblichen (oder adoptirten) Sohn zu sterben ist ihm unerträglich[2]). Ist nun

---

8) Vgl. Grundlinien S. XXI Anmerk. 6.

9) 11, 139. Auch das römische Recht räumt dem Gatten, aber auch dem Vater der Ehebrecherin das jus occidendi in solchem Falle ein. Vgl. ausführlich Grundlinien S. XX Anmerk 1.

1) Ueber diese Sraddha vgl. Menu 3, 215—220.

2) Sakontala 6. Akt S. 202 klagt Duschmanta unter Thränen: „Ach, die abgeschiedenen Seelen meiner Vorfahren, die ihren Antheil an den Begräbnißkuchen fordern, welchen kein Sohn für mich darbringen wird, besor-

ein Ehemann kinderlos, so kann er seinem Bruder oder einem andern Verwandten gestatten, die Frau zur Mutter eines, nach Anderen zweier Erben zu machen. Dasselbe gilt auch hinsichtlich der Wittwe: sie darf, wie oben bemerkt wurde, nicht heirathen; ist sie jedoch kinderlos, so ehelicht sie der Bruder des Verstorbenen. Ist aber der Zweck erfüllt, so müssen sie sich gegeneinander wie Vater und Schwiegertochter verhalten. Beobachtet der ältere Bruder nach erreichtem Zwecke diese Vorschrift nicht, so wird er als Verunreiniger des Bettes seiner Schwiegertochter, und beobachtet sie nicht der jüngere Bruder, als der Verunreiniger des Bettes seines geistigen Vaters (vgl. oben) betrachtet (9, 59—63). Im Menu wird zwar die Stellvertretung beim Leben des Ehemannes, sowie die Wiederverheirathung der Wittwe nur dem Sudra gestattet, für den Wiedergebornen wird beides als ungeziemend erklärt (9, 64—68); Yâjnavalkya stellt jedoch (1, 68) als allgemein hin: „Einer Frau, welche keinen Sohn hat, soll, um einen Sohn zu erzeugen, auf des Guru Geheiß, ihr Schwager oder ein Mann, der durch den Opferkuchen verwandt ist, oder ein Mann desselben Stammes, mit Butter gesalbt, nahen".

Wir heben diesen Punkt besonders hervor, da sich eine ihm ähnliche aber durch das Princip der Sittlichkeit geläuterte Vorschrift, im mos. Eherechte findet: die Leviratsehe; stirbt Jemand kinderlos, so soll der überlebende Bruder die Wittwe ehelichen (Deuteron. 25, 4—10). Die Leviratsehe datirt übrigens wie aus Genes. 38, 8 zu ersehen, von der Zeit vor der mos. Gesetzgebung [3]), war also in früherer Zeit durch Vorder- und Hinterasien verbreitet. Die mos. Lehre selbst hat mehrere von der Frühzeit und dem Menu abweichende Bestimmungen. Die Frühzeit scheint die Wittwe, die sich einem Andern als dem Levir ergab, mit Feuertod bestraft zu haben; auch scheint in Ermangelung eines Bruders der Vater der Verstorbenen die Ehe mit der Wittwe vollzogen zu haben [4]). Die mos. Lehre beschränkt die Ehe auf den Bruder und kennt nicht jene harte Bestrafung für die Wittwe.

---

gen schon, daß ihnen ihre Ehre geschmälert wird, wenn Duschmanta nicht mehr auf Erden ist. Wer wird in unserer Familie die Leichenfeier verrichten?"

3) Vgl. R. Moses b. Nachman Commentar das.

4) Genes 38, 24. 26. Vgl. R. Moses b. Nachman das.



Die mos. Lehre hält aber auch die Leviratsehe für verdienstlich (vgl. Deuteron. a. a. O.) und betrachtet sie nicht wie der Menu als Concession, deren sich nur der Sudra bedienen mag; auch wird sie einmal eingegangen nicht nach Erzeugung einer oder zwei Kinder, wie im Menu, gelöst. Auch herrscht hier ein anderer Grundgedanke vor: „Der Name des Verstorbenen soll nicht ausgelöscht werden" (V. 6). Eine zurückgelassene Tochter macht ebenfalls nach mos. talmud. Eherecht die Leviratsehe unzulässig[5]). — Eine Stellvertretung beim Leben des Mannes ist nach dem sittlichen Principe der mos. talmud. Ehe verwerflicher Ehebruch[6]).

Noch ist zu erwähnen, der Menu rechnet zum Ehebruch — wenn auch nicht so strafbar wie denselben — manche unsittliche Handlung: so wenn Jemand mit einer Frau an einem geheimen Orte spricht, wenn Jemand mit einer Frau scherzt, ihr Blumen oder wohlriechende Sachen schickt u. dgl. m.; auch hat er manche Vorschriften für Nothzüchtigung unverheiratheter Frauenzimmer. Wir begnügen uns, um nicht die Grenzen dieses Aufsatzes zu überschreiten, mit der Hinweisung auf diese Verordnungen (8, 356—358. 364—368); und gehen zu Positivem, die Eingehung der Ehe und das eheliche Leben, über.

Für die Wahl, die zu treffen ist, hat der Menu viele und mannigfache Vorschriften. Vorerst muß der verbotene Verwandtschaftsgrad gemieden werden. Es ist aber auch Rücksicht zu nehmen, auf die Familie und soll man aus folgenden nicht heirathen: aus der Familie, die keine männlichen Erben hat. Hier gilt auch die Vorschrift: man heirathe nicht eine Frau, die keinen Bruder hat oder deren Vater nicht hinlänglich bekannt ist. Im ersten Falle ist zu befürchten, daß der Vater ihren ersten Sohn als eigenen annehmen werde[7]), im anderen Falle, daß die Ehe unerlaubt sei. Man soll ferner die Familie meiden, „die die vorgeschriebenen religiösen Ceremonien verabsäumt; in welcher der Veda nicht gelesen wird; welche dickes Haar auf dem

5) Jebamot 22.

6) Aus dem Standpunkte, den die Leviratsehe im Menu einnimmt, wo sie nur connivirt ist, dürfte zu schließen sein, daß sie ihren Ursprung in Vorderasien habe, wo sie als Gebot erscheint.

7) Um die Todtenfeier für ihn zu verrichten. Ueber die Adoption des Tochtersohnes in solchem Falle spricht ausführlich 9, 127. 136.

Leibe hat". Auch Gesundheitsrücksichten treten hier hervor. „Es sind jene Familien zu meiden, die an Hämorrhoiden, Schwindsucht, schlechter Verdauung, Epilepsie, an Aussatz und Elephantiasis leiden" (3, 7). Hinsichtlich der zu Wählenden selbst finden sich hier Vorschriften, theils hyginischer, theils ominöser Natur, die von einem etwas zu naiven Standpunkt des Gesetzgebers zeigen. „Eine Jungfrau mit röthlichem Haare oder mit irgend einem ungestalteten Gliede, ferner die zu viele oder keine Hauptthaare hat u. s. w. ist nicht zu heirathen (vergessen ist auch nicht, „die unerträglich geschwätzig ist"); ferner die den Namen eines Gestirns, eines Baumes, eines Flusses, einer barbarischen Nation, eines Berges, eines geflügelten Thieres oder eines Sclaven hat oder deren Name Entsetzen Erregendes hervorruft. Es soll eine Jungfrau gewählt werden, deren Gestalt keine Fehler und die einen angenehmen Namen hat, deren Gang wie der eines Schwans oder eines jungen Elephanten ist, deren Haare fein, die Zähne klein u. s. w." (3, 8—10). —

Sehen wir von dem Kindischen dieser Bestimmungen ab, so drängt sich hier wie in vielen anderen Vorschriften des Menu und alter sog. theokratischen Gesetzgebungen überhaupt, die Wahrnehmung auf: die Gesetzgebung läßt durch weit eingreifende Specialitäten der Selbstbestimmung, der freien Thätigkeit keinen Raum und macht das Individuum zum willenlosen Werkzeug. Und hierin liegt das unterscheidende Merkmal der mos. Gesetzgebung: sie ist berechnet für den Menschen wie er ist und hat daher nicht ideale, sondern auf dem Boden der Wirklichkeit und des praktischen Lebens sich bewegende Vorschriften; aber sie achtet im Menschen das mit Selbstständigkeit und freiem Willen begabte Wesen und gehet nicht über den Kreis hinaus, in welchem diese Selbstständigkeit gefährdet werden könnte.

Heben wir aber auch manches Treffliche im Menu hervor, das zwar den Stempel des Eingreifens in den freien Willen trägt, aber eine edlere Tendenz verfolgt. Der Menu will, daß die Ehe nicht aus Geldrücksichten geschlossen werde. Der Vater darf nämlich nicht, wie dieses im Orient häufig, Geschenke für die Verheirathung seiner Tochter annehmen. Eine solche Heirath wird entschieden gemißbilligt (3, 51) und heißt die der Asura (der bösen Genien). Es werden acht Arten der Heirath aufgezählt, deren einige gutgeheißen, andere verworfen werden. Gebilligt wird die Heirath des Brahma, d. i. wenn

ein Vater seine Tochter, nachdem er sie in ein Gewand gekleidet und geschmückt[8]) einem Vedagelehrten gibt, den er aus freien Stücken eingeladen und den er achtungsvoll aufnimmt. Eine Hochzeit der Daivas (Göttlichen) ist, wenn der Vater nach schon angefangenem Opfer seine geschmückte Tochter dem Priester gibt, der die Ceremonie verrichtet. Diese und ähnliche Arten sind für den Braminen. Einem Kshatriya ist auch gestattet, die Heirath der Rakshasa (der Riesen) d. i. er kann heirathen ein im Kriege erbeutetes Mädchen; dem Vaisya und dem Sudra ist nach Einigen die Asura gestattet, der Menu selbst verwirft diese Heirath für alle Klassen[9]).

Einen vorzüglichen Theil der Hochzeitsceremonien bildet die Vereinigung (Ineinanderlegen) der Hände des Paares; dieses geschiehet aber nur, wenn Beide von gleicher Klasse sind. Sind sie aber von verschiedenen Klassen, so gilt Folgendes: Verheirathet sich eine Kshatriya mit einem Braminen, so muß sie einen Bogen in ihrer Hand halten; eine Vaisya mit einem Braminen oder einem Kshatriya eine Peitsche, eine Sudra mit einem der drei höhern Klassen den Saum eines Mantels (3, 42). Der Verheirathung einer Tochter in der Priesterklasse möge eine Wasserlibation vorangehen; bei den anderen Klassen ist die Ceremonie dem Gefallen eines Jeden überlassen (3, 35).

(Schluß folgt.)

8) So nach Loiseleur, dem hier an mehreren Stellen gefolgt wurde.

9) Vgl. 3, 21—34. Es werden im Menu selbst nicht selten verschiedene Meinungen angeführt, Menu adoptirt oder verwirft sie. Dieses Anführen der Meinungen dürfte sehr gegen das muthmaßliche hohe Alter des Menu (vgl. oben S. 322) beweisen. In alten Gesetzgebungen spricht nur eine kategorische Stimme.

Die Anklagen gegen die Juden zu Damaskus.

Wir erhalten aus Paris folgendes Schreiben nebst den Anlagen.

Paris den 23. November 1860.

Herr Redacteur.

Ich habe Ihnen eine gute Nachricht mitzutheilen: alle (jüd.) Gefangenen zu Damaskus sind nicht nur frei, sondern sind auch nach einer bei einigen 10, bei anderen 60, sogar bis 70 Tage dauernden Einkerkerung und Verhandlung vollkommen unschuldig erklärt worden und waren nach den energischen Ausdrücken des Preußischen Consuls zu Damaskus, des gelehrten Herrn Wetzstein, der allein unter den diplomatischen Agenten während der Metzeleien in Damaskus blieb, und obschon Christ, sich nicht zu verbergen brauchte, die Opfer des Fanatismus und der Erpressung.

Ich will heute nicht auf die Nachrichten zurückkommen, die seit dem Anfang des Monats September in den öffentlichen Blättern in Frankreich, England, Deutschland und vorzüglich in Rußland erschienen sind; ich will eingehen auf die Verläumdungen in den Broschüren des Herrn Lenorment und Anderer, die, ohne Damaskus besucht und gesehen zu haben, die Unvorsichtigkeit (!) begingen, Verläumdungen zu verbreiten, die nur ein Ziel hatten: die in derselben Stadt Damaskus im J. 1840 erhobenen Anklagen und ihre unglücklichen Folgen unter einer andern Form zu erneuern. Allein es hat sich, Gott sei Dank, Alles anders gestaltet. Der französische Minister der auswärtigen Angelegenheiten, sowie Lord Russel, der Herr General Beaufort wie Abd-el-Kadr und Fuad-Pascha, alle diplomatischen Agenten, die Herren Outrey, Brant, Wetzstein haben würdig die Sache der Unschuld und der Humanität vertheidigt. Ein armer Unglücklicher ist im Gefängnisse vor Schrecken gestorben, als er alle die Hinrichtungen mit ansah; die anderen dreizehn, deren Namen hier folgen: Jakob Abulafia, Sohn des Chacham-Baschi zu Jerusalem, Jizchak Nawi, Eliahu Katalni, Ariel Aschkanasi, Chazim Malki, Joseph Bolknan, Jizchak Antibi, Joseph Selul, Joseph Lewi Kuschi, Joseph Manrebi, Jakob Suairizi, Mordechai Chakim, Eliahu Lewi Kuschi, haben mir unter dem Datum 1. Cheschwan (7. Novbr.) einen rührenden Brief gesandt, in welchem sie ihre Anerkennung für die schwachen Dienste aussprechen, die ich, Gott sei es gedankt, im Stande war, ihnen zu

leisten. Aber eingedenk der Worte unserer Weisen: כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם will ich der allgemeinen Anerkennung öffentlich anempfehlen den Bankier Chameza Angelo zu Damaskus, welcher nicht einen einzigen Tag unterlassen hat, sich zu den Gefangenen in Damaskus zu begeben, für ihre Nahrung zu sorgen, und ihnen Worte des Trostes zu bringen; den Bankier Camondo zu Constantinopel, den Geranten des österreichischen Consulats zu Damaskus Herrn Elias Joseph, welcher Alles aufgeboten hat, um das Intriguengewebe aufzudecken, welches man gegen unsere armen Brüder spinnen wollte. Baron Rothschild zu Paris und Sir Moses Montefiore haben wie immer ihr warmes menschenfreundliches Wirken aufgeboten; und Herr von Picciatte zu Bayrut hat nichts unterlassen, um das Offenbare der Verläumdung, die man verbreiten wollte, ans Licht zu ziehen. Muselmanen wie Christen, alle Nationen und alle Klassen der Gesellschaft haben gewetteifert nicht zu gestatten, daß unsere Zeit die Verbrechen der Tage erneuern sehe, die noch nicht lange hinter uns sind.

Mögen Sie diese Zeilen mit den hier beigefügten Briefen des Generals von Beaufort, Abd-el-Kadr, der Herren Brant und Wetzstein, Consuln Englands und Preußens, dem israelitischen Publikum mittheilen. Empfangen Sie die Zeichen u. s. w.

Albert Cohn,
Präsident des israel. Wohlthätigkeitsvereins

Schreiben des englischen Consuls.

Mein Herr!

In Ihrem Schreiben vom heutigen Datum wünschen Sie, daß ich angebe, was mir von dem Verhalten der jüdischen Gemeinde während des letzten Ausbruches gegen die Christen bekannt ist. Ich weiß, daß mehrere der vorzüglichsten Mitglieder sich in die Häuser der Muselmanen flüchteten, aus Furcht umgebracht zu werden, wenn sie in den ihrigen verblieben. Ich weiß nicht, daß Jemand aus Ihrer Nation überführt wurde, auf einer Beleidigung gegen die Christen ergriffen worden zu sein. Es wurden zwar Manche dessen beschuldigt und ins Gefängniß geworfen; allein Seine Excellenz Fuad Pascha wurde ersucht, sie genau zu verhören und wenn sie unschuldig werden befunden werden ihre Entlassung anzuordnen, welches, wie ich glaube, schon geschehen ist, oder auf dem Punkte ist, zu geschehen.

Es ist mir nicht bekannt, daß ein Jude sich in dieser Calamität schlecht betragen habe; wie ich gehört, scheinen die Anklagen das Resultat des Vorurtheils und böser Neigung zu sein, und sind nicht gegründet auf einem eigentlichen Factum.

Ich habe die Ehre hochachtungsvoll zu sein, Mein Herr!

Dem ehrwürdigen Jakob Perez Oberrabbiner der jüd. Gemeinde zu Damaskus.

Ihr gehorsamer unterthäniger Diener (gez.) James Brant.

Schreiben des preußischen Consuls.

Damascus d. 17. October 1860.

Mein Herr!

In Beantwortung Ihres Briefes von heute, in welchem Sie meine Meinung über die Aufführung der israelitischen Gemeinde während der Katastrophe des christlichen Viertels, sowie über die gegen eine große Anzahl Juden erhobenen Beschuldigungen und Anklagen zu vernehmen wünschen, habe ich die Ehre, Ihnen folgende Auskunft zu ertheilen. Die ganze Welt weiß, daß das jüd. Viertel damals so bedrohet gewesen ist, wie das christliche, und Niemand hatte die Ueberzeugung, daß die drusische und muselmanische Wache, der Ihr Viertel anvertrauet war, wirklich die Kraft und den guten Willen haben werden, es zu beschützen. Daher hat auch die große Mehrheit der Juden sich in die muselmanischen Viertel geflüchtet, und der Ueberrest wagte nicht sich außerhalb seiner Wohnungen zu zeigen. Die Behauptung, daß die Juden an der Plünderung des christlichen Viertels Theil genommen haben, ist ebenso lächerlich wie verläumderisch.

Glücklicherweise ist die Masse der christl. Einwohner über die Beschuldigungen, denen bis jetzt ihre Glaubensgenossen ausgesetzt waren, aufgebracht, und man hört nicht, daß ein Katholik, Protestant, Armenier, Maronit, Syrier irgend etwas gegen die Juden in obigem Sinne beabsichtigt hätte; alle Ankläger der Juden sind Griechen, und da die Personen, unter deren Einfluß diese Anklagen geschmiedet werden, wohl bekannt sind, so wird es nicht schwer werden, eine Thätigkeit zu paralysiren, deren Motive allein Erpressung und Fanatismus sind.

Empfangen Sie mein Herr! die Versicherung meiner ausgezeichnetsten Hochachtung.

Herrn Jakob Perez, Oberrabbiner der israelitischen Gemeinde zu Damascus. Dr. Wetzstein.

Schreiben des Generals Beaufort.

Im Bivouac von Kabilias den 8. October 1860.

Syrisches Expeditionscorps.

Cabinet des commandirenden Generals.

Mein Herr!

Obschon, da ich noch nicht nach Damascus gegangen, es mir unmöglich war, an Ort und Stelle die Handlungen genau zu erforschen, die man den Israeliten dieser Stadt während der Metzeleien, deren Schauplatz sie war, vorwirft, so geben mir die Erkundigungen, die ich eingezogen, die Versicherung, daß sie wenigstens übertrieben wurden und keineswegs die Tragweite haben, die man ihnen gegeben hat. Ich freue mich, wahrzunehmen, und dieses ist hier die allgemeine Meinung, daß, wenn einige Israeliten der untersten Klassen an der Plünderung und selbst an den Metzeleien Theil genommen haben, die Gesammtheit ehrenwerth ist und sich gänzlich außerhalb der Vorgänge gehalten hat. Sie darf daher keineswegs verantwortlich gemacht werden für die Handlungen einiger Elenden, wie sie sich in jeder Gesellschaft finden.

Es folgt hierbei der Brief des Herrn Kriegsministers, welcher dem Briefe beigelegt war, mit dem Sie mich unter dem Datum 7 Septbr. beehrten.

Empfangen Sie, mein Herr! die Versicherung meiner ausgezeichnetsten Hochachtung.

Der Divisionsgeneral, Commandirender des syrischen Expeditionscorps Beaufort.

Herrn Albert Cohn, Präsidenten des israelitischen Wohlthätigkeitvereins, 14 Rue Bleue Paris.

Schreiben Abd-el-Kadr's.

Ruhm Gott allein! Unserm sehr geliebten, sehr geachteten und sehr geehrten Haupt der Versammlung für israelitische Wohlthätigkeit zu Paris, daß Gott ihn für immer beschütze!

Wir wollen Dich benachrichtigen, daß wir Deine geachteten Worte empfangen haben und Dein geehrter Brief zu uns gelangt ist, in welchem Du erwähnst, daß falsche Gerüchte hinsichtlich der jüd. Gemeinde zu Damascus verbreitet sind, als hätten einige unter ihnen sich mit diesen Ungeheuern vermischt, die das Feuer der Feindschaft und der Unruhen gegen die Gemeinde Jesus herangezogen und barbarische Schandthaten begangen haben, welche Gott aus unserem Gedächtnisse auslöschen möge. Um genau über die israelitische Gemeinde dieser Stadt Damascus zu sprechen, so kann ich dir kein genaues Zeugniß in dieser Hinsicht geben, weil ich in dem Momente dieser Aufregung außerordentlich beschäftigt war, zu retten und zu schützen was ich konnte, unglücklicherweise sehr wenig; allein was ich sagen kann, ich habe nichts gesehen noch vernommen gegen die Juden.

Daß Gott Dich beschütze unter seinem Fittig!
Der ganz arm wie er ist auf den höchsten Gott hofft

Den fünften Tag (Donnerstag) Abd-el-Kadr,
2 Beluh-el-Bani 1277 Sohn des Masi-Eddin.
(18. Octbr. 1860).

Wissenschaftliche Aufsätze.

Ein Commentar des Jeruschalmi.

R.G.A. des Rabbi Salomo ben Adereth, Nr. 523, erwähnt eines R. Jehuda bar Jakar, als Commentators des Jeruschalmi in sehr anerkennender Weise. So groß die Sorgfalt war, die der Erklärung des babylonischen Talmuds in allen Zeiten zugewendet wurde, so unverhältnißmäßig gering war die Pflege, die dem wichtigsten Denkmale des palästinensischen Geistes, dem Talmud Jeruschalmi, zu Theil wurde. Merkwürdig genug ist die Aeußerung des genannten R. Salomo in R.G.A., die R. Moseh b. Nachman zugeschrieben werden (שו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן Nr. 66): „Du verlangst von mir eine Erklärung der Stelle im Talmud Jeruschalmi; Du weißt, wie vielfach seine Lesearten fehlerhaft sind und daß der Hauptgrund dafür darin liegt, daß die Talmudstudirenden ihn so wenig beachten und daß in ganzen Zeiträumen nur hie und

da ein Einzelner sich gründlicher auf ihn einläßt." Um so auffallender und merkwürdiger muß es erscheinen, wenn ein vollständiger Commentar, wie dieses die Worte des רשב"א besagen [1]), von R. Jehuda b. Jakar verfaßt sein sollte. Wo und wann hat der Mann gelebt? Lassen sich weitere Spuren von ihm entdecken?

Diese Fragen, die bei jedem vereinzelt auftretenden Namen den Literaturforscher beschäftigen, werden gewiß noch natürlicher sich ergeben bei einer so bedeutsamen Leistung, als ein Commentar zum Jeruschalmi ist. Juchasin, Schalscheleth Ha-Kabbala und Seder Ha-Doroth kennen weder R. Jehuda bar Jakar, noch seinen Jeruschalmi-Commentar; Koreh Ha-Doroth macht ihn der Namensähnlichkeit wegen zu einem Bruder des Lehrers von Raschi, ohne den auffallenden Umstand in Betracht zu ziehen, daß deutsche wie französische Autoren diesen Commentar ganz mit Stillschweigen übergehen, was sicherlich nicht geschehen wäre, stammte derselbe aus so früher Zeit und von einem so bedeutenden Manne her. Schem Ha-Gedolim bemerkte bloß, der Commentar wird auch in Magen Aboth von R. Simon b. Zemach citirt. Aus Mangel an irgend einem sichern Haltpunkte habe ich in meinem literarischen Index, den ich dem jüngst erschienenen שטה מקובצת למס' נדרים beigefügt, die Meinung ausgesprochen, dieser R. Jehuda b. Jakar sei der Bruder des R. Eliefer aus Metz und zwar derselbe, welchen dieser in ש"מ, fol. 35a mit folgenden Worten anführt: ומפי מורי אחי הר' יהודה בר יקר וצוקל שמעתי. [2]) Bald wurde ich aber der Unhaltbarkeit dieser meiner Meinung inne, als mir von Herrn Dr. M. Sachs

---

1) שו"ת רשב"א סי' תקכ"ג: ואשר אמרת לפרש לך מה שאמרו בירושלמי . . . תמה אני במה אתה שואלני בפירוש ירושלמי ואהם יש לכם אב למקראו ולפירושו הרב הגדול רב יהודה בר יקר ז"ל ועוד שאני רואה אותך רגיל ובקי בו הרבה.

2) In dem gedruckten Texte heißt es: ומפי מורי אחי הר' יהודה יקר זצ"ל; über diese Variante nahm ich mit den Herrn Dr. Zunz und Dr. D. Cassel Rücksprache. Ersterer meinte, diese Leseart wäre die richtige, weil kein Autor seinen Bruder mit des Vaters Namen anführt, zudem hieß ja der Vater des הרא"ם nicht Jakar, sondern Samuel. Dr. Cassel machte wiederum gegen die Leseart יהודה יקר den Einwand, daß man im zwölften Jahrhundert keinen Autor findet, der zwei Namen gehabt. Ich glaubte diesem beipflichten zu müssen und die von Dr. Zunz gemachten Einwürfe dadurch zu heben, daß R. Jehuda b. Jakar ein Bruder des R. Eliefer aus Metz nur von Seiten seiner Mutter war, dieses in meinem Index bereits Erwähnte habe ich hier darum wiederholt, weil es dort dem Herausgeber gefallen hat, die Namen dieser Herrn zu verschweigen. So ist auch unter dem daselbst wiederholentlich vorkommenden „חכם אחד", „חכם מפורסם" Zunz gemeint.

die schriftliche Anmerkung zu seinem Handexemplar des Kore Ha-Doroth zu freundlicher Benutzung überlassen wurde [3]). Wiewohl der Einwand gegen Kore Ha-doroth, daß eines so alten Commentars schon früher Erwähnung geschehen müßte, mich weit weniger trifft, da mein R. Jehuda bar Jakar über hundert Jahre jünger ist, und ich auch dem Argumente in Betreff des Titels: „הרב הגדול" nicht beistimmen kann, weil in den Werken des R. Salomo diese Titulatur auch Autoritäten, wie dem ר"י הזקן, ראב"ד und רי"ף beigelegt, vorkommt, so veranlaßte mich dennoch diese treffliche Notiz im Ganzen, meine frühere Ansicht darüber aufzugeben. Es haben sich jedoch anderweitig mehrere hoffentlich nicht unerwünschte Notizen zur nähern Bestimmung der Zeit, in welcher R. Jehuda b. Jakar gelebt, und für dessen Beziehung zu andern gewichtigen Namen mir ergeben. Vor Allem komme ich auf den von Herrn Dr. Sachs angeführten רשב"ש zurück. Ich fand in demselben, daß מעין גנים von R. Jehuda Jakar an noch mehreren Stellen citirt wird, und wenn Herr Dr. Sachs vermuthet, daß der Verfasser desselben mit dem Commentator des Jeruschalmi identisch sei, so glaube ich diese Vermuthung bis fast zur Evidenz dadurch erheben zu dürfen, daß רשב"ש, Nr. 89, den Autor des genannten Werkes einen אוצר בלום לשני התלמודים nennt. Dieses so seltene Prädicat läßt sich nur dadurch erklären, daß er ihn als den Jeruschalmi-Commentator kannte, den sein Vater R. Simon b. Zemach besessen hatte. Das Werk מעין גנים oder פי' התפלות kommt schon im ארחות חיים öfter vor [4]).

Es fragt sich nun, wer war dieser R. Jehuda b. Jakar und wann hat er gelebt? ריטב"א (Ketuboth fol. 74b) erwähnt eines R. Jehuda b. Jakar und dasselbe wird bei R. Moseh b. Nachman in חידושי כתובות [5]) zur Stelle (כך תירץ לי רב"י נר"ו) und R. Sa-

---

3) „בענין ר' יהודה בר יקר ז"ל נ"ל שאינו קדמון כ"כ ודברי הרשבא ז"ל נוטין בן שאם היה אחי רבו של רש"י ז"ל וא"כ אחד מגדולי הראשונים לא היה מכנהו בכנוי הרב הגדול ז"ל, ונראה שהיה קרוב לזמנו ועסק בפי' הירושלמי כחכם ומבין מדעתו לא כאחד הראשונים אשר בלי ספק אם חבר פי' על הירושלמי הבאים אחריו היו מזכירים אותו לרוב ונושאים את שמו על שפתותיהם וזו לא שמענו. ונראה שהרי ב"י הזה הוא הנזכר בשו"ת הרשב"ש סי' ע"ג ובס' מעין גנים שחבר הר' יהודה בר יקר בפי' סידור תפלות כו' ויתכן שהיה ספרדי".

4) Schem Ha-Gedolim schreibt es irrthümlich dem R. Jakob b. Jakar, dem Lehrer des Raschi zu; denn das הר"י muß in הר' יהודה aufgelöst werden.

5) Ein unumstößlicher Beweis, daß die Angabe auf dem Titelblatt חידושי כתובות להרשב"א irrthümlich ist.

lomo b. Adereth in Schittah Mekubezeth daselbst: דלפי תירוץ זה של רבו של הרמב"ן angeführt. So heißt es auch bei R. Moseh b. Nachman (Baba Bathra fol 82 b) כך תירץ לי רב"י נר"ו und R. Salomo b. Adereth in Schittah Mekubezeth daselbst sagt ausdrücklich: והרמב"ן תירץ בשם רבו הר"י בר יקר ז"ל. Wir haben somit einen festen Halt in der Thatsache gewonnen, daß R. Moseh b. Nachman einen Lehrer hatte, der R. Jehuda b. Jakar hieß und macht es schon der Umstand, daß Keiner vor R. Salomo b. Adereth den Commentar nennt, zur großen Wahrscheinlichkeit, daß dieser von eben dem Lehrer des R. Moseh b. Nachman herrühre. Demzufolge ist auch der Titel הרב הגדול, den R. Salomo so spärlich und fast nur den genannten Autoritätrn ertheilt, gerechtfertigt, indem R. Jehuda b. Jakar der Lehrer seines Lehrers, des R. Moseh b. Nachman, war. Jetzt bleibt nur noch der Nachweis zu führen übrig, daß R. Jehuda b. Jakar wirklich der Verfasser des Commentars zum Jeruschalmi war und dafür bieten sich folgende Belege.

R. Moseh b. Nachman (Baba Bathra 36 b) gibt uns Aufschluß über eine schwierige Stelle im Jeruschalmi und schließt (wie in Ketuboth dort) mit den Worten: כך פירש לי רבי נר"ו אחר כן מצאתי מדרש האגדה . . . לא ראה מורי ז"ל המדרש הזה והוצרך להוציא פי' אחר מפלפולו; daselbst (fol. 113 b) sagt R. Moseh b. Nachman: seine Behauptung hätte ihm מורי נר"ו durch eine Stelle im Jeruschalmi erhärtet. Es scheint daher außer Zweifel, daß dieser רבי ומורי kein Anderer als der von R. Salomo in eben diesem Tractate namhaft gemachte R. Jehuda b. Jakar ist, welcher als Commentator des Jeruschalmi demselben obgelegen hatte.

Im ריטב"א (Kiduschin 14 a) heißt es ebenfalls ותי' ר' יהודה בר יקר; dasselbe citirt er auch in dessen Namen Joma 41 a. Ich war aus zwiefachem Grunde geneigt, diesen R. Jehuda b. Jakar für den Bruder des R. Elieser aus Metz zu halten, weil erstlich: חידושי ר"ן (Chulin 24 a) denselben תירוץ im Namen des R. Moseh b. Nachman, ohne die Hinzufügung בשב רבו mittheilt, und ferner scheint aus dem ganzen Zusammenhange in Joma עוד הקשו בתוס' . . . ותי' ר' יהודה בר יקר hervorzugehen, daß dieser einer der Tosafisten sei. Dieser Annahme würde aber die Schwierigkeit entgegenstehen, daß Keiner der deutschen und französischen Autoren seiner gedenkt und gerade ein Spanier ihn gekannt haben sollte. Denn bin ich auch der Meinung, daß er ein Bruder des R. Elieser aus Metz bloß von Seiten seiner Mutter war, so wäre es doch gewagt, zu behaupten, er sei von Deutschland nach Spanien übergesiedelt;

dazu kommt, daß R. Moseh b. Nachman (Kiduschin zur Stelle) auf seine eigenen חידושים zu Chulin daselbst verweist, und so kann es wohl sein, daß er genannten חירוץ wirklich im Namen seines Lehrers ausspricht und dieser Zusatz in חידושי ר"ן ausgefallen sei; oder R. Moseh hatte dieses in der That nicht aus dem Munde seines Lehrers vernommen und ist selbst darauf verfallen. Wird aber dieses Alles zugegeben, so liefern beide Stellen aus ריטב"א nur noch einen Beweis mehr, daß R. Jehuda b. Jakar, wie wir aus ריטב"א Ketuboth bereits ersehen, der Lehrer des R. Moseh b. Nachman war. Und wenn R. Moseh Anfang Maccoth כך פי' מורי ר' יהודה נר"ו und in לקוטות zu Peßachim 117 קבלתי מפי מורי ר' יהודה זצ"ל שקבל מרבו ר' יצחק בר אברהם הצרפתי ז"ל anführt, so ist R. Jehuda gewiß R. Jehuda b. Jakar, der Verfasser des מעין גנים und des Commentars zum Jeruschalmi, und möchte ich R. Isak b. Abraham für den Bruder des R. Simson b. Abraham aus Sens halten. Gibt man aber letztere Behauptungen zu und läßt auch die Hypothesen, R. Jehuda b. Jakar sei Halbbruder des R. Eliezer aus Metz gewesen und habe auch in Spanien gelebt, gelten, so wäre dadurch die Identität desselben mit dem Lehrer des R. Moseh b. Nachman gewonnen und wir hätten es nur mit Einem R. Jehuda b. Jakar zu thun.

Müssen wir daher schmerzlich bedauern, daß der Jeruschalmi-Commentar, wie so viele andere wichtige Werke aus dieser Epoche für uns nicht erhalten worden, so dürfen wir uns aber auch der sich aufdrängenden Frage nicht entziehen: warum hat R. Salomo b. Adereth, der bekanntlich den Jeruschalmi stets im Munde führt, diesen von ihm so hoch gepriesenen Commentar nirgends benutzt? Wie kommt es, daß R. Simon b. Zemach, der denselben doch besessen und sich ebenfalls mit dem Jeruschalmi fleißig beschäftigt hatte, außer der einen Stelle in seinem Magen Aboth gar keine weitere Notiz von ihm genommen? Die Annahme, der Commentar hätte sich bloß mit der Worterklärung des Jeruschalmi befaßt, wofür das vereinzelte Citat in Magen Aboth zu sprechen scheint[6], ist durch die Aeußerung des R. Salomo b. Adereth: „אב למקראו ולפירוש" nicht gut zulässig. Sollten wir aber trotzdem dabei bleiben, die Tendenz des Commentators wäre — wie etwa der Com-

---

6) מגן אבות פ' ד מ' יא, על מלת הסנדלר: דמצינו הוספת ריש בלשון ארמית בשמות האומנות בירושלמי פ' לא יחפור ובמס' חלה יש הלוטר והוא מבר חלוטין וכן שם חתומר והוא הנחתום וכן פי' שם הרב ר' יהודה בר יקר ז"ל.



mentar von R. Hai Gaon zu Taharoth — lediglich die gewesen, eine Worterklärung zu geben und sich auf den sachlichen Inhalt des Jeruschalmi überhaupt nicht einzulassen, wonach es begreiflich wäre, daß R. Simon b. Zemach in seinen R. G. A., ungeachtet dieselben, wie aus Th. I. Nr. 134, Th. III. Nr. 135 ersichtlich ist, jünger sind als sein Magen Aboth, keinen Gebrauch von ihm gemacht[7]); R. Salomo b. Adoreth hingegen hätte dieses Werk nur vom Hörensagen gekannt, und deßhalb den Fragenden, der von ihm Aufschluß über eine schwierige Stelle im Jeruschalmi verlangte, ein für allemal auf diesen Commentar verwiesen! — Mögen Literaturforscher von Fach einen bessern Ausweg finde und dieses Problem glücklicher lösen.

B. Zomber.

Geographische Skizzen.

(Vgl. Maiheft.)

Die Grabschrift des Königs Eschmunazar und der Stratonsthurm.

Wir haben in unserem ersten Artikel, Maiheft S. 195 ff. den ursprünglichen Namen des Stratonsthurmes, welcher nach den talmudischen Berichten מגדל שרשון oder מגדל שרשינה abgekürzt מגדל שר oder eigentlich מגדל שר geheißen, eruirt und wir finden uns veranlaßt, da sich uns bei weiterer Forschung nicht unwichtige Resultate ergaben, noch einmal darauf zurückzukommen[8]).

Im J. 1855 wurde bekanntlich in der Gegend von Saida,

---

7) Der Einwand, daß er grade diejenigen R. G. A., welche ihn zunächst veranlassen könnten, den Jeruschalmi-Commentar heranzuziehen, vor seiner Bekanntschaft mit demselben geschrieben habe, ist unwahrscheinlich.

8) Zu den Erklärungen der Varianten, die wir in dem erwähnten Artikel gegeben, fügen wir noch ergänzend hinzu, daß מגדל שר oder מגדל נשיא Herrn-, Fürstenthurm gleichbedeutend sein mag mit מגדל שיד· Die Substantive שד Dämon und שדה (Kohel. 2, 8) werden von שוד, gewaltig sein, herrschen abgeleitet wie im Arabischen. Daselbst heißt Said Herr, Saida Herrin. Es konnte daher ganz wie im Arabischen מגדל שיד auch Herrnthurm wie מגדל שר heißen. Eine andere Form ist wiederum מגדיאל womit auch Caesarea bezeichnet wurde. Pirke d. R. Elieser: אלוף מגדיאל אלוף עירם זו רומי, wo מגדיאל für מגדל אל zusammengezogen wurde S. Beer Märzheft dieses Jahrg. S. 113, der überhaupt unsern Artikel vielfach ergänzt.

dem Sidon der Bibel, ein wohlerhaltener Sarkophag des Königs Eschmunazar mit einer phönizischen Inschrift, der in den Besitz des gelehrten Herzogs von Luynes überging, aufgegraben. Bald darauf sind mehrere gelehrte Abhandlungen und Monographieen über diese Inschrift von verschiedenen gelehrten Orientalisten erschienen, die sich die Enträthselung und Erklärung derselben zur Aufgabe machten. Der Herr Redacteur dieser Zeitung hat, Jahrg. 1856 S. 447 in dem Aufsatz „Phönizische Alterthümer" die Arbeiten von Rödiger- und Ewald skizzirt und dabei ausführlich nebst der Copirung der Inschrift die gediegenere Arbeit im Journal Asiatique 1856 von S. Munk besprochen. Eine Fortsetzung dieses Artikels brachte die Recension der phönizischen Studien von Dr. Levy Jahrg. 1858 S. 159, der ebenfalls die Grabschrift des Königs Eschmunazar zu erklären versuchte — und wir verweisen auf diese beiden Artikel, da uns keine andere Quellen zugänglich sind, die aber für unseren Gegenstand vollkommen ausreichen. Wir sind freilich davon weit entfernt, eine neue Erklärung dieser vielgedeuteten Inschrift zu versuchen; aber schon die Feststellung eines einzigen Satzes ist bei einem so schwankenden Gegenstande ein großer Gewinn, da man nur auf diese Weise allmälig zu einem gewissen und sicheren Resultate gelangen kann. — Wir meinen nämlich Zeile 19 der Inschrift die Herr Munk folgendermaßen erklärt und übersetzt: ועד יתן לן אדן מלכם אית דאר ויפי ארצת דגן האדרת אשר בשד שרן וכו׳ „Möge uns ferner der Herr der Könige schenken lange Dauer und die Schönheiten der Gefilde mit herrlichem Getreide, wie sie in den Gefilden Saron's u. s. w." Herr Munk nimmt דאר gleich דור Geschlecht, lange Zeit und אשבשדשרון = אשד בשדי שרון. Herr Levy gibt diese Stelle mit folgenden Worten wieder: ועוד יתן לנו אדני מלכים את דאר יופי ארצות דגן האדרת וכו׳. „Und noch möge uns der Herr der Könige geben Dora und Jope, die Länder herrlichen Getreides u. s. w." Herr Levy nimmt דאר ויפי für Städtenamen und יפי für יפו der Bibel, worauf sich aber das ארצתדגן schwerlich beziehen kann, da auf Städte die Apposition: die Länder herrlichen Getreides, nicht paßt.

Wir glauben aber beide Ansichten zum Theil zu verschmelzen und das אש בשד שרן auf eine annehmbarere Weise zu erklären. Die Conjectur von Munk אשר בשדי שרון ist sehr gewagt, da es höchst unwahrscheinlich ist, daß ein phönizischer König zu den Göttern gefleht haben soll, daß sie ihm die Schönheit der Gefilde mit herrlichem Getreide geben mögen, wie sie in den israelitischen Gefilden Saron's sind! — Unsere bisherige Untersuchung hat uns den

ursprünglichen syrischen oder eigentlichen phönizischen Namen der Stratonsburg מגדל שרשון gezeigt und wir vermuthen nun den Namen שרשון in der Inschrift wieder zu erkennen. Nur müssen wir voraus bemerken, daß die Buchstaben ד und ר einander in phönizischem Alphabet ziemlich ähnlich sind und daß es oft zweifelhaft bleibt, ob ד oder ר zu lesen sei, wie die verschiedenen Abhandlungen über das Epitaphium zur Genüge zeigen. Wir lesen daher indem wir eine Reduplication des ר in שרשרן für שרשן annehmen, wie z. B. 2. B. M. 28, 14 u. 22, wo שרשות und mit Reduplication שרשרות gebraucht wird: ועוד יתן לנו אדן מלכם את דאר ויפי ארצת דגן האדרת אשר בשרשרן וכו'. Der Sinn wäre demnach: „Mögen uns ferner die Herrn der Könige (Baal u. Aschtoret) Dora geben, und die Schönheit der Gefilde mit herrlichem Getreide zu Scharscharon (Stratonsburg)". Es ist also eine Bitte entweder um Wiedereroberung der beiden Küstenstädte, die die Phönizier einst besessen — oder blos um allgemeinen Landessegen und Fruchtbarkeit wie in שרשון oder שרשרון. Die Reduplication und Einschaltung des ר ist außer dem angeführten Substantiv שרשות und שרשרות nicht selten bei Städtenamen, wie דמשק und דרמשק, letztere Form דרמסקית kommt im Talmud gar häufig vor, womit auch 1. B. König 9, 18 תמר und תדמר (Palmyra) zu vergleichen ist, wofür der Talmud תרמוד gebraucht (vgl. Jebamot 16 und sonst). — Es ist also gar nicht gewagt, auch für Stratonsthurm die Doppelform שרשון und שרשרון anzunehmen. Cäsarea war bei den Alten wegen seines gesunden Klimas, wegen seiner Fruchtbarkeit und Wohlfeilheit berühmt und man nannte es vorzugsweise ארצות החיים das Land der glücklich Lebenden. S. Jerusch. Ketubot 12, 3: רשב"ל אמר אתהלך לפני ה' בארצות החיים והלא אין ארצות החיים אלא צור וקסרין והברותה׳ תמן כולה חמן שבע. Es scheint also, daß im Munde des Volkes Tyrus u. Cäsarea ארצות החיים oder wie es in der Inschrift heißt: ארצת דגן האדרת אשר בשרשרן sprichwörtlich genannt wurde, wie z. B. noch jetzt die Orientalen Damaskus das Paradies auf Erden nennen.

Auch auf das Alter der Inschrift läßt sich ein Schluß ziehen, da bekanntlich Alexander Jannäus (Joseph. Alterth. XIII. 15.) viele Städte von den Syrern, Idumäern und Phöniziern erobert und zwar an der Küste Stratonsthurm, Apollonia, Joppe u. s. w. die Pompejus wiederum den Makkabäern entriß — und unsere Inschrift könnte auf diese Periode unter Alexander Jannäus anspielen.

Doch wir überlassen gern solche schwierige Untersuchungen kundigern Männern, denen wir unsere Hypothese zur Prüfung vorlegen.

Weit bedeutender und interessanter ist für uns der Vergleich und die Zusammenstellung der Berichte des Josephus und des Talmuds über Cäsarea, worauf wir in unserem ersten Artikel nur flüchtig eingehen konnten. Bei der traurigen Berühmtheit und dem nachtheiligen Einflusse, den diese Stadt als Sitz der römischen Procuratoren und überhaupt der römischen Regierung erlangte, ist es höchst wichtig den historischen, obschon nur fragmentarischen Nachrichten besonders der jüdischen Quellen von dem Neubau der Stadt durch Herodes bis zu deren Erhebung zur Hauptstadt Palästina's, Caput Judäā, zu verfolgen, da die Berichte sich zum Theil dadurch ergänzen lassen und der Geist des Volkes, wie er sich in der dichtenden Sage und Hagada kundgibt, am besten beurtheilen läßt.

Von der Vortrefflichkeit der Lage und der Großartigkeit des Neubaus von Cäsarea entwirft Josephus (Alterth. XV. 9. 6 und jüd. Kr. I 21. 5) folgendes Bild: „Als Herodes einen Ort an der Meeresküste, ehemals Stratonsthurm genannt, als geeignet erkannte, um daselbst eine Stadt zu errichten, ließ er sogleich den Plan derselben aufs Prächtigste entwerfen, baute die verfallenen Gebäude mit großer Sorgfalt aus Marmorsteinen wieder auf und schmückte den Ort mit den prachtvollsten königlichen Palästen 2c. aus; ja was das schwerste und größte Werk war, er versah diesen Ort mit einem sehr sichern Hafen, der so groß war wie der Piräus u. s. w. Diese Stadt liegt in Phönizien, woran man auf der Fahrt nach Egypten vorbeischifft, zwischen Dora und Joppe; diese beiden Seestädte sind sehr den Stürmen des Südwindes ausgesetzt, die hier den Sand aus dem Meere an's Ufer schleudern und keine ruhige Landung gewähren, so daß die Kaufleute hier gewöhnlich ins Meer Anker auswerfen müssen". — Wir erinnern hier, daß auch der Talmud Megilla 6a deßwegen Cäsarea, die Tochter Edoms, d. h. des Idumäers Herodes, zwischen den Sanden der Meeresküsten gelegen, nennt — und auch jetzt ist die ganze Küste mit Sand bedeckt. קסרי בת אדום שישבה בין החולות (S. oben S. 227). „Um diesem Uebel, fährt Josephus fort, zu steuern, steckte Herodes für den Hafen einen so großen Raum ab, als hinreichend war, große Flotten aufzunehmen, und ließ Felsstücke von ungeheurer Größe zwanzig Ellen tief ins Meer hinabsenken u. s. w." Dieser ganze Bau, den er zur Abwehr der ungestümen Meereswogen aufführen ließ, war 200 Fuß breit; die eine Hälfte dieses Baues

war dazu bestimmt, die Gewalt der andringenden Meeresfluthen zu brechen und erhielt deßhalb den Namen Prokymatia; die andere Hälfte erhielt eine steinerne Mauer, die mit Thürmen versehen war u. s. w. Auch waren viele Gewölbe darüber hingezogen, die den Schiffern zur Herberge dienten; und vor den Gewölben war rings um den Hafen noch ein Raum zu angenehmen Spaziergängen gelassen". — Auch der Talmud erwähnt häufig den berühmten Hafen von Cäsarea. So Jerus. Gittin I. 5 לימנה של קסרין und vorzüglich im Midrasch: ריב"א הוה מטייל בקסרין אשוניתא דימא דקסרי (Aruch s. v. שפת). Unter אשוניתא wird hier der Bau der Prokymatia, als ein Bollwerk gegen die Meereswogen verstanden, und auch die Mischna Oholoth 18, 6 erklärt das Wort שונית als ein Werk, woran sich die andringenden Meeresfluthen brachen: בים ובשונית ואוהו השונית? כל מקום שהים עולה בזעפו. — Es mochte dem Redacteur der Mischna die Prokymatia bei Cäsarea bei dieser Erklärung vorgeschwebt hat. Ebenso geben uns die weiteren Schilderungen des Josephus Parallelen zu den talmudischen Angaben, die wir nur kurz andeuten wollen. „Rings um den Hafen herum lagen aneinandergereihte Häuser, die aus dem schönsten Marmor erbaut waren; und in der Mitte erhob sich ein Hügel, auf welchem der Tempel des Cäsar lag; so daß diejenigen, die dahin schifften, ihn aus der Ferne sehen konnten; in diesem Tempel waren zwei Bildsäulen, die Bildsäule der Stadt Rom und die Bildsäule des Cäsar; auch die Stadt selbst u. s. w. wurde nach dem Namen Cäsar's Cäsarea genannt. — Die unterirdischen Gänge derselben waren ebenso künstlich angelegt u. s. w.; einige derselben waren bis an's Meer geleitet; ein unterirdischer Gang aber war durch alle quer durchgeführt, so daß die Regenwasser und andere Unreinigkeiten dadurch so leichter abfließen und die Meereswellen von außen hineindringen konnten, wodurch die ganze Stadt rein gehalten wurde. Auch baute er in der Stadt ein Theater und hinter demselben an der Südseite des Hafens ein Amphitheater u. s. w. und die ganze Stadt wurde in der Zeit von zwölf Jahren ganz fertig gebauet." — Die Mischna Oholot 18, 9 theilt in Betreff der Reinheitsgesetze Cäsarea in die Ost- und Westseite: מזרח קסרין ומערב קסרין קברות, was die Tosefta ergänzt und erklärt: ואיזהו מזרח קסרין מכנגד טטרפלין שלה ועד כנגד בית הגת שלה [9]). Welcher Theil der Stadt טטרפלון oder wie andere

9) Das schwierige Wort טטרפלין oder wie Aruch liest טטפראות ist dunkel und es ist schwer abzusehen wie hier Tetrapolis zu ermitteln ist.

lesen מטרפלין genannt wurde, ist schwer zu eruiren und wahrscheinlich ist der Hafen, der vier große Thürme hatte, gemeint. Hingegen werden unter בית הגת ohne Zweifel die unterirdischen Gänge verstanden, die Josephus ausführlich beschreibt. — Die weitern Ortsbestimmungen der Tosefta sind wahrscheinlich corrupt und anstatt: העיד ר"י על ספונו המזרחי שהוא טהור ושאר כולה טמאה משום ארץ העמים hat R. Simson aus Sens die Lesart: העיד ר"י על סטיו המזרחי וכו' — und er scheint das Richtige getroffen zu haben. Uebrigens wurde Cäsarea wegen des verschwenderischen Luxus, der heidnischen Tempel, des Theaters und der götzendienerischen Bildsäulen allgemein beim Volke gehaßt und sie wurde מדינתא דתרופיא וגדופיא genannt (vgl. Midrasch z. Hohenliede 1 5: ר"א ור"ל הוו עללין לחדא מדינתא דקסרין. א"ל ר"א מהו כן עלינן למדינתא דחירופיא וגידופיא? וכו'; und obschon Resch Lakisch diesen harten Ausdruck mißbilligt, so ist er doch höchst bezeichnend. (So z. B. wendet der Midrasch zu Esther rabba die Worte an: והיו חייך תלואים לך מנגד זה שהוא נתין בדייטי של קסרין.[1]) Doch mehr als alle die Pracht, mehr als alle die ausländischen Gebräuche war es die stets feindliche Haltung gegen Juden und Judenthum, die diese Stadt von Anbeginn eingenommen, welche sie beim Volke verhaßt machte. Leider müssen wir uns über die schmähliche, verrätherische Rolle, die Cäsarea zur Zeit der Zerstörung des Tempels gespielt, blos auf die mit den Römern zu sehr liebäugelnden Berichte des Josephus beschränken, dessen verletzte und gekränkte Eitelkeit ihn gar oft gegen sein eigenes Volk ungerecht sein läßt. Allein auch diese parteiischen Erzählungen reichen hin, um die zwar oft sagenhaften doch von den edelsten Nationalgefühlen beseelten Darstellungen des Talmuds zu beleuchten. — Schon bei der Gründung Cäsarea's hatte Herodes die böse Absicht, das Volk durch sie zu zügeln und jede freie Regung des nationalen Geistes zu unterdrücken. „Auch bauete er nebst Sebaste, sagt Josephus ibid. XV. 8, 9, gegen die ganze Nation ein anderes Bollwerk an dem Orte, der früher Stratonsthurm hieß, von ihm aber Cäsarea genannt wurde" — und dieses Bollwerk ward bald zum völligen Ruine des Volkes und des heiligen Landes. Treffend ist darum der Ausdruck des Talmuds: קסרי בת אדום והיא היתה יתד תקועה לישראל בימי יונים! (S. oben S. 226, wo für בימי יונים eigentlich בימי רומיים gemeint ist) —

---

1) Es gibt dies ein Bild der römischen Rechtspflege in Cäsaria und die דייטי של קסרין muß also übelberüchtigt gewesen sein!

Vorzüglich war es der unglückliche Streit zwischen den syrischen und jüdischen Einwohnern von Cäsarea, der als eine der Hauptursachen des letzten so unglücklichen Krieges, wie es Josephus j. K. II. 14, 4 selbst gesteht, betrachtet wurde. Ein neuer Aufruhr, heißt es ibid. K. 13, 8 u. Alterth. XX, 8 fand statt in Cäsarea aus Gelegenheit eines Streites zwischen den daselbst wohnenden Juden und der syrischen Bevölkerung. Jene behaupteten, die Stadt gehöre ihnen, weil ein Jude ihr Gründer gewesen, König Herodes. Die Syrer gaben die Erbauung durch einen Juden zu, meinten aber, die Stadt selbst sei eine Heidenstadt. Hätte sie Herodes für die Juden bestimmt, so würde er nicht Bildsäulen aufgestellt und Tempel erbaut haben. Bald kam es zu Thätlichkeiten zwischen beiden Parteien, täglich traten die Kühnsten von jeder zum Kampfe hervor u. s. w. — Eben damals hatten es die Griechen von Cäsarea bei Nero durchgesetzt, daß sie zu Herren der Stadt erklärt wurden, ihre Gesandten brachten die schriftliche Entscheidung mit nach Hause. Damit begann der Krieg im 12. Regierungsjahre Nero's, im 17. Agrippa's, im Monat Artemisius. Der Anlaß dazu entsprach gar nicht der Größe der spätern Unfälle u. s. w. — Auch die Tosefta Oholot l. c. gedenkt des Streites über das ursprüngliche Besitz- und Bürgerrecht der Juden und der Syrer und darauf bezieht sich das Zeugniß der beiden sonst nicht bekannten Gelehrten: העיד ר׳ יהודה בר׳ יעקב ויעקב בן רבי יצחק על קיסרי שהחזיקו בה מעולם והתירוה שלא במנין [2]). Hier wird, wie es den Anschein hat, das Besitzrecht den Syrern zugeschrieben, und man erlaubte daher ganz einfach in ritueller Hinsicht die Früchte des Schebiit-Jahres. Anders erklärt diese Stelle der Commentator R. Simson; aber die weitere Erzählung ist noch dunkler und bedarf einer genauen historischen Prüfung. א"ר חנין אותה שנה שביעית היה והלכו עכו"ם לקרקיסיות שלהן והניחו שוק מלא פירות ובאו ישראל ובזזום׳ ובחזרתם אמרו באו ונלך אצל חכמים שמא התירו להם חזירים! אמר ר׳ זריקא בחמשה באדר שני נמנו עליו עשרים וארבעה זקנים והתירוה שיהו הכל נכנסים לתוכה Wir haben die ganze Stelle citirt, weil die Kritik sich noch nicht damit beschäftigt hat; aber so viel entnehmen wir daraus, daß der alte Streit wegen ritueller Fragen in Betreff der Früchte des 7. Jahres u. dgl. in späterer Zeit wieder aufgenommen wurde. Wir

---

2) Hiermit ist zu vergleichen die Mischna Schebiit 6. 1: ג׳ ארצות לשביעית כל שהחזיקו עולי בבל וכו׳ וכל שהחזיקו עולי מצרים

übergehen die schrecklichen Folgen, die der Nationalkampf und Nationalhaß zwischen Juden und Griechen in Cäsarea hervorgerufen, die furchtbaren Metzeleien, die daraus entstanden, und eilen zur eigentlichen entscheidenden Katastrophe, als deren Vorläufer die blutigen Fehden in Cäsarea und anderen Städten zu betrachten sind. „Am 4. Monate Panemos brach Vespasian nach Ptolemäus auf und zog von dort nach Cäsarea am Meere, der größten Stadt, die jedoch meist von Heiden bevölkert ist. Die Einwohner empfingen Heer und Feldherren mit großem Jubel und Freudenbezeugungen, theils aus freundlicher Gesinnung gegen die Römer, noch mehr aus Haß gegen die Ueberwundenen u. s. w." (J. K. III. 9. 1). „In Cäsarea war es, wo Vespasian den Tod Nero's erfuhr und wo er von den römischen Legionen zum Imperator ausgerufen wurde." In Cäsarea wurden also die Geschicke Rom's entschieden! „Von hier aus brach der neue Cäsar auf, um sich nach Egypten zu begeben und den Weg nach Rom zu bahnen. (J. K. IV. 10). Titus, dem sein Vater den Oberbefehl und die Weiterführung des Krieges übertrug, führte sein Heer, das sich in Cäsarea sammelte, von hier aus wieder gegen Jerusalem." „Nachdem, erzählt Josephus, ibid. V. 1. 6, Titus einen Theil der Truppen um sich versammelt, und dem andern Befehl gegeben hatte, vor Jerusalem zu ihm zu stoßen, brach er von Cäsarea auf u. f w. — Nach dem Falle Jerusalems und der Zerstörung des Tempels zog Titus mit dem ganzen Heere nach Cäsarea am Meere, wohin er unermeßliche Beute und die Sclaven bringen ließ. Hier wie in Cäsarea Philippi feierte Titus den Geburtstag seines Bruders mit Pracht und ließ zu Ehren desselben einen großen Theil der verurtheilten Juden umbringen. Endlich war Cäsarea der Schauplatz, wo Simon bar Giora dem Sieger gebunden überliefert wurde." — Welch zahlreiche traurige Erinnerungen knüpfen sich nicht an Cäsarea!! Wir haben bisher die meist eigenen Worte des kalten, berechnenden, vom Mitgefühle sich nicht hinreißen lassenden Historikers gehört, und wir wollen nun den Schmerzensruf des mit roher Gewalt niedergetretenen Volkes, wie er sich in der Hagada treu abspiegelt, vernehmen. Die Hagada schreibt nicht Geschichte, sondern sie gibt uns getreu wieder die Sprache des Gefühls und des Nationalbewußtseins, wie sie der traurige Moment und die lebhafte Erinnerung dem unglücklichen Volke eingegeben. Noch weniger ist hier an einen sogenannten Pragmatismus zu denken, sondern das Volk klammert sich an das Naheliegende und Augenfällige. Darum

entlud sich auch der ganze Grimm der Nation auf Cäsarea, den Sitz der römischen Landpfleger, die wie Tiger in Judäa hausten — die Stadt des Idumäers Herodes, womit er selbst die Zuchtruthe gepflanzt und großgezogen, die sein eigenes Haus und sein eigenes Reich gänzlich vernichtete [3]). Wir haben schon ausführlich in unserem 1. Artikel den Ausdruck קסרי בת אדום והיא היתה יתד תקועה לישראל בימי יונים erklärt, und daß das בימי יונים an unserer Stelle für בימי רומיים zu nehmen sei, da das בימי יונים als eine Interpollation aus einer anderen Stelle, Megillat Taanit, die hier mit einander verschmolzen, sich erweist. Als einen in das Herz des Volkes gewaltsam gestoßenen Pflock hält auch Josephus Cäsarea, das Herodes zum Bollwerk gegen das Volk gründete. — Bald aber, weil in Cäsarea die römische Herrschaft sich concentrirte und einmal sogar Rom einen Kaiser gab, wie wir oben gesehen, waren Cäsarea und Rom gleich verhaßte Namen und gleichsam sich deckende Begriffe! Im Munde des Volkes war Cäsarea die Repräsentantin der römischen Gewaltherrschaft und die trübe Quelle so vieler grenzenlosen, nationalen Leiden, gleichbedeutend mit Rom — und die Tochter Edoms (ursprünglich so genannt, weil Herodes der Idumäer sie erbaute), ward bald zu einem geläufigen Ausdruck sowohl für Cäsarea wie auch für Rom. — In dem Bruderzwist zwischen Jakob und Esau erblickte man den Prototyp aller spätern Kämpfe und des ganzen nationalen Unglücks! Israel's Kampf mit Amalek, dem alten Erbfeinde, wurde unbedenklich auf Amalek, den Enkel Esau's (1. B. M. 36. 11) übertragen. Man betrachtete beide Völker als eine wenigstens stammverwandte Nation, wie dieß die neueste Bibelforschung (vgl. Bunsen Bibelurkunde I. 82) auch zugibt. — In Haman, dem Agagi, entdeckte man bald einen Sprößling Esau's und Amalek's! Endlich war es wiederum Edom, das den Grundstein zur Siegerin und Beherrscherin Jerusalems gelegt und endlich Israel Rom schmählich verkaufte und überlieferte. Herodes, dem Namen nach Jude, war durch Geist und Gesinnung ein Römer und hatte als Proselyt nicht die geringste Anhänglichkeit an das Judenthum, so daß man in dem Edomiter Herodes den Römer betrachtete und fürchtete. Grund genug, daß man die biblischen Nameu und die sich daran knüpfenden Erinnerungen und zwar: עשו, אדום,

3) Geistreich ist die Auslegung des Midrasch zu den Psalmen 9, 7: האויב תמו ותרבותיהם קיימות כגון קסרי ורום

עמלק, שעיר, mit Herodes in Verbindung brachte — und dann auf Rom übertrug, welches die traurige Rolle des ursprünglichen Brudervolkes fortsetzte. Der gläubige Sinn und der nationale Geist des Volkes fand leicht zu seinem Troste in der Bibel die auf die trübe Gegenwart sich beziehenden Verkündigungen und Weissagungen — „Jauchze und freue dich, Tochter Edoms, Bewohnerin des Landes Uz"! (Klagel. 422) „Darunter ist das über den Fall Jerusalems sich freuende Cäsarea und Rom verstanden". S. Midrasch z. St: שמחי בת אדום זו קסרין בארץ עוץ זו ארם. In unseren Ausgaben heißt es aus Censurrücksichten: עוץ זו פרס. Vgl. Buxtorf Lex. talm. unter אדום und רומי; ferner Rapoport Erech Millin S. 14. „Ihre Feinde haben sich zu Häuptern erhoben", ibid. 1, 5, darunter wird Cäsarea gemeint, das die Hauptstadt Palästina's nach dem Falle Jerusalems war. עד שלא חרבה ירושלים לא היתה מדינה חשובה כלום משחרבה נעשה קסרין מטריפולון ותנפילין (S. Midrasch ibid.) Durch ein geistreiches Wortspiel anstatt צור, Tyrus, צר, die Feindin und Hasserin gelesen, wurde das Wort des Propheten Ezechiel 26, 2 auf das schadenfrohe Rom-Cäsarea angewendet. „Menschensohn, weil Zor, die Hasserin, gerufen hat über Jerusalem: Ha, zerbrochen ist die Pforte der Völker? ich werde voll werden, sie ist verödet; darum will ich zerstören u. s. w." S. Megilla 6. u. Midrasch zum 2. B. M. Ab. 9: אם מלאה זו חריבה זו, אם חריבה זו מליאה זו; ferner: כל צור דמקרא שלם בצר המדינה, חסר ברומי הכתוב מדבר (S. Aruch v. צור). Wir haben in unserem 1. Artikel die Lesart אחידת מגדל צור zu erklären versucht, und sie scheint aus obigem Wortspiel und der Identificirung Cäsareas mit Rom hervorgegangen zu sein. In der Apokalypse des Johannes wird Rom Babylon genannt und die Weissagungen der Propheten auf Babylon werden alle auf Rom bezogen. Die Prophetenstelle, welche die Hagadisten auf Zor d. h. Rom-Cäsarea anwenden, wendet der Apokalyptiker auf Babylon d. h. Rom an. Es waren also derartige Namensverwechselungen gar nicht ungewöhnlich! S. daselbst 14, 8. 18, 10 u. s. w. — Nach und nach sind alle diese Anschauungen stereotyp geworden und man legte alle Stellen der Propheten, worin Edom, Seïr, Amalek und Esau erwähnt werden, auf Rom aus. In der nachtalmudische Zeit gab man sich Mühe genealogische Verwandtschaften und Beziehungen zwischen Edom und Rom aufzufinden und zu erdichten. S. Rapoport l. c. Beer im Märzheft S. 113 und die geistreichen Bemerkungen in Sachs'

Beiträgen u. s. w. 2. Theil 136.[4]) — **Durch den Gleichklang der** Namen wurde Rom auch ארם genannt und manche Ausgaben lesen קסרי ארם für קסרי בת אדום, was wohl heißen mag Rom-Cäsarea oder Tochter Roms, abgesehen davon, das Cäsarea mit Recht Aram heißt, weil es meist von Syrern bewohnt war. Daß Cäsarea רומי זעירא Kleinrom geheißen hat, erwähnt Seder Hadoroth, aber dessen Quelle ist nicht angegeben. — Diese weitläufigen Erörterungen geben uns Licht über eine andere dunkle historische Sage, die bisher noch nicht genügend erklärt wurde. S. Sanhedrin 21. b. Sabbat 56 b. und die Stelle bei Buxtorf Lex. talm. S. 223. בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים והעלה שרטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי. Man hat sich über diesen geographischen Schnitzer lustig gemacht, der Rom an die Meeresküste verlegt. Die geistreiche Bemerkung Rapoports, ibid. S. 45, daß hier Neurom, Konstantinopel gemeint sei, ist höchst unwahrscheinlich. Allein alle Schwierigkeiten werden hinweggeräumt, wenn wir hier für Rom das sogenannte Kleinrom רומי זעירא, Cäsarea, substituiren. Dadurch wird das והעלה שרטון, wie auch Aruch liest, recht klar, da der Stratonsthurm gleichsam auf e i n e r S a n d b a n k erbaut wurde und der Talmud nennt Cäsarea: קסרי שיושבה בין החולות. Will man aber eine Emendation für שרטון שרשון zu lesen, vornehmen, wie ursprünglich der Stratonsthurm geheißen, so wird alles klar nnd deutlich. ירד גבריאל ונעל קנה בים והעלה שרשון ועליו נבנה כרך גדול של רומי. Aber selbst ohne Emendation scheint שרטון bloß die gräcisirte Form für Straton zu sein, und es liegt hierin wiederum ein Wortspiel und Doppelsinn zn Grunde und zwar שרטון-Syrtes, Sandbank u. auch als die gräcisirte Form für Straton. Der Sinn wäre demnach; der Engel Gabriel steckte Rohr und Flechtwerk in die Meeresküste und brachte dadurch eine Sandbank (durch die häufigen Stürme, welche hier ganze Sandmassen von den nordafrikanischen Westküsten hertragen) hervor, worauf der Stratonsthurm erbaut wurde und später Herodes die große Stadt

4) Daß die genealogischen Nachweise später erdichtet wurden, um den nationalen Anschauungen und Sagen zur Folie zu dienen, braucht nicht erst erwiesen zu werden. Man liebte derartige Namensverwechselungen, und bediente sich zu diesem Behufe gleichsam typisch der Vorkündigungen der Propheten mit vieler Geschicklichkeit. Es bedurfte nur eines leisen Anhaltspunktes um sich für einen Namen zu entscheiden — und in Cäsarea boten sich Rom und Edom die Hand! Der dichterische Geist des Volkes fand es ganz natürlich, in Babylon oder Edom Rom zu sehen.

Rom, d. h. Cäsarea gründete.[5]) Der Ausdruck כרך גדול של רומי **ist immerhin eigenthümlich; aber daß hier, wie an vielen anderen** Stellen Cäsarea gemeint sei, geht aus der kritischen Untersuchung des Seder Hadoroth s. v. R. Jose bar Kisma hervor, wo man alle Belegstellen gesammelt findet. Uebrigens hat Rapoport gründlich nachgewiesen, daß unter: כרך גדול של רומי וו איטליא של יון Konstantinopel verstanden wird; anders aber ist es in der Stelle, Sabbat 5 b, die einem anderen Sagenkreise gehört, אותו יום שהכניס ירבעם שני עגלי זהב׳ נבנה צריף אחד ווו איטלי׳ של יון. Der letzte Passus ווו איטלי׳ של יון eine bloße Interpolation. Die ursprüngliche Lesart hat der jerus. Talm. Aboda Sara I und zum Theil Midrasch zum hohen Liede K. 1, 6 erhalten. An ersterer Stelle heißt es blos: zur Zeit als Jerobeam den Kälberdienst einführte, legten Romulus und Remus den Grund Roms u. s. w.; aber der Midrasch hat eine andere eigenthümliche Sage hier, die mit den Worten schließt: והוו קריין ליה רומי בבלין. Ueberhaupt ist die ganze Sage mit אבא קולון und endlich der Schluß רומי בבלין höchst sonderbar. Schon die Apokalypse nennt Rom unter dem Namen Babylon!! — Man siehet also, daß hier verschiedene Sagen vorliegen; aber so viel scheint gewiß zu sein, daß, wo der Talmud das am Meere gelegene Rom erwähnt, immer Cäsarea, das Stratonsthurm und שרשון früher geheißen — und wo Rom in Großgriechenland steht, Konstantinopel verstanden wird. Wir müssen nur die zwei verschiedenen Sagen über die Gründung von Neurom-Konstantinopel und Kleinrom-Cäsarea trennen, und dann lösen sich alle Räthsel von selbst. Später wurden diese Sagen confundirt und es entstanden daraus solche monströse Fabeln.

Groß Beckerek. Rabbiner D. Oppenheim.

Recensionen und Anzeigen.

Israelitische Jahrbücher.

1) Jahrbuch für Israeliten 5621 (1860—61) Herausgegeben von Joseph Wertheimer. Neue Folge, siebenter Jahrgang. Wien. 1860, 328 S. und außerdem XXIV S. Kalender.

Wie es bezüglich biblischer Anordnungen im Verhältniß zu nichtbiblischen heißt, daß erstere gar keiner Bekräftigung bedürfen,

5) Vielleicht ist hierher auch zu beziehen j. Ketubot 12, 3: ר׳ בר קריא ור״א הוו מטיילן באיסטרון ראו ארונות באו מ״חל וכו׳ Wo איסטרון transponirt für אסרטון die gräcisirte Form für Stratonsthurm ist, da kein Hafen bekannt ist, der אסרטון oder אסטרון in Palästina geheißen hat.

so könnte man sagen, daß das Wertheimersche Jahrbuch, verglichen mit anderen ähnlichen, nicht erst noch besonders empfohlen zu werden braucht; der Name des verdienstvollen Herausgebers sowie der durch mehrere Jahrgänge bewährte Inhalt bürgt schon für dessen Gediegenheit. Dennoch enthalten wir uns nicht, auch diesmal eine entsprechende Anzeige desselben hier zu geben, um manche Bemerkungen daran zu knüpfen. — Den Reigen beginnt ein Aufsatz Kayserlings betitelt „Don Manuel Texeira, Ministerpräsident der Königin Christine von Schweden." Nach Archenholz und anderen Quellen wird das hohe Ansehn, welches dieser portugiesische Israelit, der in Hamburg domicilirt war, bei der Königin Christine von Schweden genoß, ja sogar die innige Zuneigung, die sie für ihn hatte, treu dargestellt. Dem fleißigen Verfasser scheint es indessen entgangeu zu sein, daß im 1. Jahrgang 2. Band der Zeitschrift Jedidja (Berlin 1817) bereits eine gut gearbeitete Monographie Manuel Texeira's von Dr. M. Bondi in Dresden sich befindet, welche noch manche Momente über das Verhältniß Texeira's zu Christinen enthält. — Noch ist zu bemerken, daß von dem S. 13 erwähnten Sohne Manuel's Isaak Senior Texeira in der Rechtsgutachtensammlung des Jakob Saportas, betitelt אהל יעקב (Amsterd. 5497), ein an die Vorsteher der israelitischen Gemeinde in Wien gerichteter hebräischer Brief de dato Hamburg 12 Jiar 430 (d. i. 1670) abgedruckt ist. Nach der im Jahre 1670 vom Kaiser Leopold I. „auf Anstiften der Kaiserin, seiner (ersten) Gemahlin, welche von ihrem Beichtvater dazu verleitet worden war", (על ידי הקיסרית אשתו שהקנפיסור שלה פתה והסית אותה על כך) verhängten Judenvertreibung aus Wien wandten sich der Rabbiner (גרשון אשכנזי חו' פה ק"ק וינא) und die Vorsteher (es sind deren 7 genannt und unterzeichnet) letzterer Gemeinde in einem ebenfalls daselbst abgedruckten hebräischen Schreiben an gedachten Texeira mit der Bitte, er wolle durch seinen mächtigen Einfluß bei fürstlichen Personen, namentlich beim Herzog von Sachsen und bei dem Beichtvater der Königin von Spanien (Mutter der damaligen römischen Kaiserin)[6]) dahin wirken, daß jene Maßregel wieder zurückgenommen werde. Auch die Vorsteher der isr. Gemeinde zu Altona hatten sich deshalb an Texeira gewendet, und Letzterer erwidert in dem erwähnten (wahrscheinlich von J. Saportas concipirten) sehr theilnehmenden Schreiben an die Wiener Vorsteher, daß er an alle ihm be-

6) Dies war die Gemahlin Philipp IV., Königs von Spanien.

freundete hohe Verwandte des kaiserlichen Hauses in dieser Angelegenheit sich brieflich gewendet habe, auch an den einflußreichen Graf Montecuculli, an den Kardinal Asolino zu Rom (der aber wegen der damaligen Papstwahl [7]) im Conclave eingeschlossen war und daher nichts dafür thun konnte), sowie an die Gemahlin des Herzogs von Sachsen, die in seinem Hause übernachtet, habe er geschrieben. Insbesondere führt er an, daß ein von dem Geheimsecretair der Königin Christine von Schweden empfangenes Schreiben besage, wie diese Monarchin, an welche er sich ebenfalls gewendet hatte, bereits bei der römischen Curie Schritte gethan, um die kaiserliche Regierung von jener Judenvertreibung abzubringen. Es wird dann am Schlusse noch hinzugefügt, daß die Königin Christine auch bei der Mutter des Kaisers und bei dem apostolischen Nuntius für die Juden sich verwendet habe. —

Der zweite Aufsatz „die Israeliten in der k. k. österr. Armee, von Dr. W. Derblich" gibt Auszüge aus manchen toleranten Bestimmungen des österreichischen Dienstreglements und führt an, wie die israelit. Soldaten im österr. Heere sowohl hinsichtlich ihres guten Betragens als ihrer persönlichen Tapferkeit, namentlich im letzten Feldzuge, sich ausgezeichnet haben. — Nach einem Fragmente von A. Kohn in Raudnitz „die Plutokratie und das Judenthum," das weiterer Durchführung bedurft hätte (auch ist die eigenthümliche Orthographie mancher Eigennamen darin auffallend), folgt ein größerer geistvoller Aufsatz von Simon Szanto, „fahrende Juden." Der Verf. von dem richtigen Gesichtspunkte ausgehend, daß namentlich bei den Juden die Gesetze den Geist der jüd Religion oft reiner zurückgeben, als dieser sich aus äußeren Begebenheiten erkennen läßt, entwirft eine Skizze der jüdischen Armengesetzgebung, nach den verschiedenen Perioden, in denen solche sich ausbildeten. Vom „biblischen Armenwesen", wobei jedoch auch manche talmudische Auslegung vorkommt (S. 34 muß es anstatt „Sous" heißen „Suß)") gehet Verf. zur „rabbinischen (eigentlich talmudischen) „Armenverfassung" über, die er auch die „neuere" nennt, obgleich im Mittelalter in manchen Stücken davon abgewichen ward, und schließt den sehr belehrenden Artikel mit einem Capitel benannt „fahrende Juden", worin die fast unbegrenzte Gastfreundschaft bei den Juden bis in die neuesten Zeiten herab und die verschiedenen Classen von Indi-

7) Clemens des X. (Altieri), der am 29. April 1670 gewählt wurde.

viduen, die solche ausbeuteten, lebendig geschildert wird. Der ganze Aufsatz ist ein gut gearbeitetes Stück Literaturgeschichte! —

„Rückblicke auf das verflossene Jahr", „Ehrenhalle österreichischer Juden", und „Nekrologie", zusammen über 90 Seiten umfassend, vom Herausgeber des Jahrbuchs mit vielem Fleiße und Tacte abgefaßt, geben einen schönen Blick in die Geschichte der Juden während des verflossenen Jahres und werden einem künftigen Geschichtschreiber mannigfach als Quelle dienen können. Alle Wohldenkende theilen gewiß den am Schlusse des ersten der nur gedachten drei Aufsätze ausgedrückten Wunsch, daß auf einem abzuhaltenden Congresse die religiöse Intoleranz in gleicher Weise für immer abgeschafft werde, wie der Sclavenhandel und die Seeräuberei!

Dr. B. Beer's „Rückblicke auf die jüdische Literatur seit Mai 1859" unterscheiden sich von den in den früheren Jahrgängen enthaltenen desselben Verfassers sowohl in formeller als materieller Hinsicht. Sie sind in Briefform abgefaßt, ähnlich den vorerst in dieser Monatsschrift und dann auch besonders abgedruckten „jüdischen Literaturbriefen." Der Vf. nimmt Anlaß über die Schmähsucht der jüdischen Autoren und deren häufig sich kundgebendes Bestreben, ihre gegenseitigen Leistungen herabzusetzen, manch scharfes, aber wohl nicht übertriebenes Wort auszusprechen. Entschuldigt nun zwar Vf. allerlei Ungehöriges in der Fehdeweise der jüd. Gelehrten durch den ungeregelten Bildungsgang Mancher unter ihnen, sowie durch den Mangel an Anerkennung, den jüd. Autoren bis jetzt nach außen hin fanden, so dürfte noch hinzuzufügen sein, daß auch der Forschungsgang, den die Bearbeiter der jüdischen Literatnr seit dem Beginne ihres Umschwungs zu nehmen genöthigt waren, manche Schuld an jener mit Recht zu rügenden gegenseitigen Abstoßung trägt. Um das umfassende Gebäude der jüdischen Wissenschaft mit sicherem Erfolge neu aufzurichten, mußte die Thätigkeit vorerst dahin gerichtet sein, den tausendjährigen Schutt aufzuräumen, mit gewandter Hand manchen Baustein darin auffindig zu machen, dessen Werth man beim ersten Anblicke allerdings nicht sogleich erkennt, der aber nach umsichtiger und wiederholter Prüfung wohl geeignet erscheint, in den Neubau mit eingefügt zu werden, ja zuweilen ihm zum festen Haltpunkte dient. Der Forschertrieb wird dadurch auf Ausspähung und Entdeckung einzelner Momente und Thatsachen geleitet, ja zuweilen verleitet, die dem Auffinder in Betracht des Scharfsinns oder des Fleißes, den er auf die Erforschung verwendete, zweifellos erschienen, die aber doch häufig Anderen als nicht stichhaltig sich darstellten.

Wie in den ersten Zeiten der Entdeckungsreisen die Seefahrer sich mehr in dem Wetteifer gefielen, einzelne unbedeutende Inseln auszuspähen, als die bereits entdeckten Ländergebiete gehörig zu kultiviren, so ging es auch hier. Man gefiel und gefällt sich noch viel zu sehr in speziellen Conjecturen, von denen manche wohl die Wahrheit treffen oder ihr nahe kommen, bei weitem aber nicht alle. Wird der jüd. Literaturbau aus dem Studium der Vorarbeiten endlich einmal heraus sein und es sich einst darum handeln, aus den als baufest allgemein anerkannten Materialien ein großes Ganze herzustellen; dann ist auch mehr Gemeinsamkeit und Eintracht unter den Bauleuten zu verhoffen.

In Bezug auf die S. 165 erwähnte Ausgabe des Retter'schen hebr. Pentateuchs in Wien mit vielen Commentaren kann nicht verhehlt werden, daß dieselbe von Druckfehlern wimmelt und daher insbesondere, was die Targumim betrifft, fast unbrauchbar ist. Wir erwähnen dies hier, um die Wiener Herren Correctoren zu größerer Umsicht zu veranlassen. Wahrlich bei diesem Pentateuche ersieht man, daß einst der bekannte Bibliophil Heimann Michael in Hamburg nicht Unrecht hatte, wenn er äußerte, „in Wien gedruckte hebr. Bücher dürfe man gar nicht lesen!" — Im zweiten Briefe läßt sich der Vf. ziemlich ausführlich über die in den Werken von Pinsker und Grätz enthaltenen neuen Entdeckungen in Bezug auf die Karäer aus. Wie wir neuerlich vernommen, gehet jedoch Munk in Paris damit um, auf den Grund ihm vorgelegener Handschriften einen Theil jener Resultate zu widerlegen, namentlich wären weder Jehuda ben Koreisch noch Eldad ha-Dani Karäer gewesen und noch weniger gehörten die Masoreten zu jener Secte. Wir müssen dies vorläufig dahingestellt sein lassen, stimmen aber mit dem Vf. der „Rückblicke" überein, daß jedenfalls diese noch angezweifelten Entdeckungen für jetzt nicht als Thatsachen in ein Geschichtswerk aufzunehmen gewesen wären. — Die Ideen im dritten Briefe über Philosophie des Judenthums und über die Bedeutung der Speisegesetze verdienen Beachtung; das Epitheton „gefeierten Schulmanns (S. 182)" sollte vielleicht heißen „fleißigen." — Am Schlusse ergänzt der Vf. noch einige in der vorhergegangenen „Nekrologie" nicht erwähnte Todesfälle jüdischer Literaten.

„Die Anfänge eines jüdischen Seminars unter der Kaiserin Maria Theresia" von G. Wolf gibt, nach einem kurzen Hinblicke auf den früheren Jugendunterricht bei den Juden, Kunde von den An-

ordnungen der gedachten Kaiserin über den Unterricht auf der jüdischen Talmudschule in Nikolsburg und die Befugniß des dasigen Landrabbiners, und knüpft daran den Wunsch wegen Errichtung einer Anstalt innerhalb der östr. Monarchie, woraus künftige Rabbiner hervorgehen können. —

„Zum Gedächtnisse anerkennender und liebevoller Gesinnung von christlicher Seite" vom Herausgeber, berichtet über einige tolerante Aussprüche und Handlungen christlicher Geistlichen und Laien und giebt dem entsprechende Auszüge aus neueren Schriften; ihm schließt sich ein Aufsatz von Dr. Jellinek an, zur Erinnerung an den jüngst verblichenen Molitor (der gegen Eisenmenger schrieb) und an Umbreit, der jedoch, wie der Verf. selbst eingestehet, auf die nachbiblische Entwickelung des Judenthums nie eingegangen war.

Noch einmal tritt G. Wolf auf und erzählt nach vorgefundenen Urkunden wie ein Jude im 17. Jahrhunderte Jesuiten und andere katholische Geistliche mit eigener Lebensgefahr rettete. Die Feindesliebe (und Jesuiten waren doch stets Feinde der Juden) hat sich also bei den Juden durch die That bewährt, trägt auch ihre Religion solche nicht als Aushängeschild! —

„Pia desideria" ist ein Aufsatz benannt, worin der Herr Herausgeber manche beherzigenswerthe Wünsche für die östreichischen Israeliten ausspricht. Hierunter dürfte nächst dem Wunsche nach einem theologischen Seminar, worüber wir bereits sprachen, die Vertretung der Israeliten in ihren Cultus- und Unterrichtsangelegenheiten bei dem Ministerium am dringendsten erscheinen. Man wendet gewöhnlich ein, unser Cultus müsse autonom bleiben, die Regierung dürfe sich nicht zu sehr einmischen; allein zwischen der völligen Ignorirung des jüd. Cultus von Seiten des Staats, und einer allzugroßen Einmischung in innere religiöse Fragen liegt für den besonnenen und leidenschaftlosen Gesetzgeber eine richtige Mitte. Man sehe doch, zu welcher Anarchie die totale Nichteinmischung des Staats die jüdischen Cultusangelegenheiten in manchen Ländern (z. B. in Preußen) gebracht hat. Die Ignorirung des jüd. Cultus spiegelt sich auch in Normirung der bürgerlichen Verhältnisse der Juden ab, die immer in den Ländern, wo der Staat sich gar nicht um den jüdischen Cultus kümmert, in mancher Beziehung im Nachtheile sind. Am angemessensten für die Juden Oestreichs wäre eine gemischte Consistorial- und Synodalverfassung mit einer Spitze am Hauptorte der Monarchie, welche die jüd. Cultusangelegenheiten beim

Ministerium zu vertreten hätte. Auf Specielleres kann hier nicht eingegangen werden.

Nächst einigen Liedern von Kämpf schließt das Jahrbuch mit einer vorzüglichen Novelle von Kompert betitelt „Jahrzeit". Diese Erzählung gehört zu den ergreifendsten des genialen Verfassers. Vielleicht wäre jedoch der Titel derselben „Kadisch" bezeichnender gewesen, da hierin doch die eigentliche Pointe der Novelle liegt; doch läßt sich darüber nicht rechten.

So wünschen wir diesem Jahrbuche noch viele gleich inhaltvolle Nachfolger! E. E.

(Fortsetzung folgt.)

Notizen.

Zur Geschichte der Juden in Polen.

Steinschneider[1]) berichtet nach einer von ihm aufgefundenen סליחה über die Hinrichtung des Märtyrers Nachman ben Nathan, welche in Lublin im Ijar (Mai) 1636 Statt gefunden hat. So lange anderweitige historische Belege für dieses Factum fehlen, dürfte folgende Mittheilung eines Zeitgenossen um so willkommner sein, als sie zur Charakteristik der Zeit überhaupt beiträgt und es einem Bearbeiter der Geschichte der Juden in Polen schwerlich einfallen wird, in „Gerh. J. Vossii Epistolae" (London 1690) Bausteine und Materialien zu seinem historischen Werke zu suchen.

Chr. Stupecius (Stupecky) de Conary, damaliger Secretair des Königs von Polen, theilt an Vossius in einem Schreiben vom 1. August 1637 (II, 166) mit:

„Judaeorum genus adeo diffudit se per universum hoc regnum Poloniae ejusque provincias, ut omnes pene insederit urbes, oppida, villas, hac maxima in finitima Germania, bellorum tempestate. Tanta haec multitudo, fieri non potest, quin multorum offendat animos, mercatorum inprimis et subditorum, qui Judaeis subesse aegre ferunt, quibus eorum operare et

1) Cat. Bodl. 2977 (3691): סליחה לקדושי על ר' נחמן [בן נתן] אייר רצ"ו מאת ר' צבי הירש בן מרדכי ספרהיין. Hiernach auch Zunz, Synagogel. Poesie, 343



nobilibus locari solent. Inde odia immortalia, perpetuae de illis querelae. Crimen, saepe nimis, quia impune licet, objectum, nescio an unquam satis fuerit. Proximo hoc anno Lublini, inventus a matre diu quaesitus puerulus, aquis submersus, dextera aure praecisâ, venisque omnibus acu apertis tenui; atque adeo supremo Regni nostri Tribunalitio Lublinensi judicio oblatus est. Cunctorum mox animos ingens adversus Judaeos suspicio pervadit: hinc sine mora capti, quos violentissimae praesumptiones urgebant, tormentisque tam diu quaesiti, ut unus eorum vi dolorum superatus, paucos post dies obierit; caeteri tandem, quia fateri renuèbant, dimissi: fecisse tamen Judaeos immane hoc homicidium publica fama est. Accusatos, convictos, damnatosque, ob idem hoc crimen Tridenti Judaeos scripsisse commemini Sabellicum, ex eoque refert in Annalibus suis Dlugissus noster[2]) .... Mirum ni nocentes sunt, quos tanta toto orbe premit invidia, fama accusat."

Vossius, wiewohl der Freund Menasse's ben Israel, war den Juden so wenig gewogen, daß er den genannten Stupeský gleichsam aufmuntert, aus allen Kräften der jüdischen Hartnäckigkeit entgegenzuarbeiten. In seinem Briefe[3]) an ihn heißt es:

„Judaeorum de quibus scribis, miseret me prorsus: merito accusamus Judaeos pertinaciae, sed nec ipsi sumus exsortes, quando apud nostros prope modum tacent Orientis literae, saepeque optimam causam lusoriis magis armis tutamur quam decretoriis: ... Quamobrem valde opto, ut quia multum metuo, ne et in florentissima alioqui gente Polonica, non multum absimilis ratio sit, ea pro authoritate qua magis et magis valebis apud tuos, in hoc prorsus incumbas, ut homines christiani armis sint instructiores adversus Judaicam pervicaciam. Spiritus Dei et Scripturae sunt pro nobis. Hae volvendae diu, noctuque ille exorandus. Apage malae causae tela, ignes, ferrum."

Dr. Kaiserling.

2) Vgl. hierüber Emek Habacha, 75 und Wiener in den Noten zur deutschen Uebersetzung, 198 f.

3) I, 293; der Brief ist aller Wahrscheinlichkeit nach vom Januar 1638 datirt.

Mosaisches Recht und Hindurecht.

Eine Skizze.

(Schluß.)

Die Ehe erhält eine religiöse Weihe durch die Hochzeitsgebete. Sie geben nach Menu der Ehe die Sanction „der durch sie geheiligte Vertrag wird bei dem siebenten Schritt der Braut, indem sie dem Manne die Hand reicht, vollständig und unwiderruflich" (8, 227). Diese Gebete werden aber nur bei reinen Jungfrauen verrichtet, aber nie bei Jenen, die ihre Jungfrauschaft verloren; diese sind von den gesetzlichen Ceremonien ausgeschlossen (8, 226). Auch kann der Mann, so er diesen Makel an der Frau entdeckt, sie verlassen [1]), und gilt dasselbe auch wenn er einen Leibesfehler an ihr wahrnimmt (9, 72, 73). Derjenige, der eine derartige Jungfrau zur Ehe gibt und den Fehler verschweigt, muß eine Strafe von 96 Panas geben; hat er aber den Fehler angezeigt, so ist er straflos (8, 224. 205). Wer aber aus Bosheit von einem Mädchen aussagt, sie sei nicht Jungfrau und seine Aussage nicht beweisen kann, der soll um hundert Panas gestraft werden (8, 225) [2]).

Hinsichtlich des beiderseitigen Alters bei Eingehung der Ehe erklärt Menu (9, 98): „ein dreißigjähriger Mann kann ein Mädchen von zwölf Jahren, ein Mann von vierundzwanzig ein Mädchen von acht Jahren heirathen". — Der Braminenschüler soll in dem Hause seines Lehrers sechs und dreißig Jahre oder die Hälfte oder ein Viertel dieser Zeit bleiben (3, 1); hat er

---

1) Ueber nicht gefundene Jungferschaft vgl. Ketubot 9 f. Ueber körperliche Gebrechen das. 72 und Grundlinien des mos.-talmud. Eherechts S. XXVII.

2) Hiermit zu vergleichen Deuteron. 22, 17—19.

seine Lehrzeit vor zurückgelegten vier und zwanzig Jahren vollendet, so kann er eher heirathen (9, 94). — Ebenso soll der Vater einem trefflichen schönen Jüngling aus derselben Klasse seine Tochter, auch wenn sie noch nicht das achte Jahr erreicht hat, zur Frau geben (9, 88). — Der Vater ist tadelnswerth, der seine Tochter nicht zur gehörigen Zeit verheirathet (9, 4)[3]. Ein Mädchen, das nach eingetretener Mannbarkeit nicht verheirathet wurde, kann sich selbst einen Mann wählen[4]; sie darf aber dann weder den Schmuck, den sie von ihrem Vater erhalten, noch die Zierrathen, die ihr Mutter oder Brüder geschenkt, mit sich nehmen (9, 91. 92).

Ueber das eheliche Leben und die Behandlung der Frau hat der Menu manche schöne Vorschriften, doch kommt die weibliche sittliche Würde nicht zur Anerkennung. „Wo die Frauen in Ehren gehalten werden, ist Wohlgefallen der Götter; wo sie verachtet werden, sind alle frommen Handlungen fruchtlos." „Das Haus, über das die Frauen einer Familie, weil man ihnen nicht die gehörige Achtung erwiesen, ihren Fluch aussprechen, gehet, wie durch ein magisches Opfer vernichtet, vollständig zu Grunde." „In der Familie, in welcher der Mann an seiner Frau, die Frau an ihrem Manne Gefallen hat, ist der Wohlstand für immer gesichert" (3, 56. 58. 60). Das Hochhalten der Frau spricht sich jedoch mehr in Aeußerlichkeiten aus. „Männer, welche reich werden wollen, müssen die Frauen beständig mit Schmuck, Kleidern und Nahrung versorgen". „Wenn eine Frau in ihrem Schmuck glänzt, strahlt die ganze Familie; glänzt sie nicht, so fehlt es der Familie an Glanz" (3, 59. 62). Sonst soll der Mann die Frau in eingeschränktem Zustande halten. „Frauen darf man auch den kleinsten unerlaubten Genuß nicht gewähren; wenn Frauen nicht überwacht würden, brächten sie Unglück über beide Familien. Daher sollen die Männer, wie schwach sie auch seien, in Erwägung, daß dieses das höchste Gesetz für alle Klassen ist, sorgfältig über die Aufführung ihrer Frauen wachen." „Zwar kann der Mann nie durch gewaltsame Mittel die Frau im Zaume halten; man

3) Eine ähnliche, aus sittlicher Rücksicht hervorgegangene Vorschrift vgl. Jebamot 62.

4) Das talmud. Eherecht erklärt die Jungfrau sechs Monate nach eingetretener Pubertät für selbstständig. Vgl. Grundlinien S. XXIX.

gelangt aber dahin durch folgende Maßregeln: Der Mann beschäftige seine Frau mit Empfang der Einnahme und bei den Ausgaben mit Reinigung (der häuslichen Gegenstände), mit der Erfüllung ihrer Pflicht, mit der Zubereitung der Nahrung und dem Instandehalten des Hausgeräthes." Doch wird vernünftigerweise hierzu bemerkt: „Auch in ihren Wohnungen und unter Aufsicht von treuen und ergebenen Menschen eingeschlossen, sind Frauen nicht sicher; nur jene Frauen sind in Sicherheit, die sich selbst aus freiem Willen bewachen (9, 5. 6. 10—12).

Aus dem Vorhergehenden sind auch die Verpflichtungen der Frau dem Manne gegenüber wahrzunehmen. Diese sind noch ausführlicher in folgenden Sätzen ausgesprochen: „Die Frau soll immer aufgereimt sein, der Haushaltung mit Geschick vorstehen, das Wirthschaftsgeräthe in Acht nehmen und bei ihren Ausgaben nicht verschwenderisch sein. Demjenigen, welchem sie von ihrem Vater oder ihrem Bruder mit väterlicher Einwilligung gegeben wurde, muß sie während seines Lebens achtungsvoll aufwarten und nach seinem Tode nicht von ihm abfallen, „entweder durch unkeusche Aufführung oder indem sie die Spenden vernachlässigt, die sie ihm darbringen soll"[5]). Ferner gehören der Frau zu „das Gebären der Kinder und Säugen derselben" (5, 150. 151. 9, 27). Höchst bemerkenswerth ist folgende, auch durch die brahmanische Lehre der verschiedenen Seelenwanderungen nicht genügend erklärte Anschauung: „Sobald die Gattin eines Mannes empfangen hat, so wird er daselbst als Fötus wiedergeboren, deshalb nennt man die Gattin Djâyâ, weil ihr Mann in ihr zum zweiten Male geboren wird" (Djâyâtâ 9, 8).

Der Mann ist, wie oben erwähnt wurde, verpflichtet, die Frau zu alimentiren. Dieser Verpflichtung muß er auch während seiner Abwesenheit nachkommen, indem er ihr vor der Abreise hinlänglichen Unterhalt zurückläßt. Ist dieses nicht geschehen, so muß sie sich durch anständige Beschäftigung, wie Spinnen, zu ernähren suchen (9, 74. 75).[6]) — Für die Zeit des Beiwohnens finden sich ebenfalls Vorschriften. Mehrere

5) Diese letzten Worte von „entweder" sind Zusatz des indischen Commentators Râghvânanda bei Loiseleur.

6) Ueber die gegenseitigen ehelichen Verpflichtungen des mos. talm. Eherechts vgl. Grundlinien S. XXXIII.

34 *

Nächte im Monate sind als unglücklich zu betrachten (3, 45—50. 4, 128). Sehr verpönt ist das Beiwohnen zur Zeit der weiblichen Periode (4, 40). — Ist der Mann wegen einer heiligen Pflicht abwesend, so muß die Frau acht Jahre seiner harren, sucht er Kenntnisse oder Ruhm, warte sie sechs Jahre; ist er zu seinem Vergnügen abwesend, warte sie drei Jahre; „nach Verlauf dieser Zeit muß sie ihm folgen" (9, 74. 76)[7].

Die Polygamie ist, wie viele Stellen besagen (8, 204. 9, 85. 87) gestattet[8]; nach manchen Vorschriften ist sie jedoch nur unter besondern Umständen erlaubt. Menu schickt als Interpretationsregel seinem Gesetzbuche voraus: „Wenn sich zwei heilige Schriftstellen finden, die in einem scheinbaren Widerspruch stehen, so haben beide Gesetzeskraft." Und es wird hierzu als Beispiel angeführt: „Es befinden sich im Veda folgende Stellen: „Nach Aufgang der Sonne soll geopfert werden" und „vor Sonnenaufgang" und „wenn weder Sonne noch Sterne sichtbar sind", so kann man in irgend einem dieser Zeitpunkte opfern" (2, 14. 15). So ist auch der Widerspruch hinsichtlich der Polygamie (und hier wenigstens in einleuchtenderer Weise, als in dem angeführten Beispiele) zu lösen. Die Polygamie ist grundsätzlich gestattet; es ist aber Rücksicht zu nehmen auf die der schon angeheiratheten Frau hierdurch widerfahrende Kränkung. Wo diese Rücksicht zurücktritt, ist die Polygamie erlaubt. Auch ist diese Rücksicht nicht strict bindend. Die Polygamie ist ausdrücklich gestattet: „Wenn die Frau dem Trunke hitziger Getränke ergeben ist, schlechte Sitten hat, mit ihrem Manne in Zwist lebt, von einer unheilbaren Krankheit befallen ist, einen schlechten Charakter hat, das Vermögen verschwendet. Ferner: bei einer Frau, die unfruchtbar ist, im achten Jahre; bei einer Frau, deren Kinder alle gestorben sind, im zehnten; und die nur Töchter geboren, im elften Jahre. Endlich ohne allen Aufschub bei einer Frau, die beleidigend spricht" (9, 80. 81). Mehrere Frauen zugleich zu heirathen, ist also nicht untersagt (vgl. 8, 204). Nur bei der Frau, die zwar kränklich aber gut und tugendhaft ist, wird (9, 82) ausdrücklich gesagt,

7) Diese letzten Worte sind Zusatz des Kulluka und etwas befremdend. Die Bestimmungen des mos. talm. Eherechts vgl. Ketubot 61 b.

8) So zeigt es ferner das 7. Buch des Menu an mehreren Stellen und Sakontala.

sie kann nur mit ihrer Einwilligung durch eine andere ersetzt werden, d. i. es darf der Gatte neben ihr eine andere ehelichen[9]); doch dürfte auch diese Vorschrift nicht strict bindend sein[1]).

Bei einer Frau, die ihren Pflichten nicht nachkommt, sind dem Manne gesetzliche Mittel zu ihrer Bestrafung anheimgegeben. Zeigt sie in ihrem Betragen Widerwillen gegen ihn, so halte er ein Jahr aus, dann aber nehme er ihr Eingebrachtes und enthalte sich von ihr. Vernachlässigt sie den Mann, weil er dem Spiel ergeben ist, berauschende Getränke liebt oder krank ist, so soll sie durch drei Monate verlassen und ihres Schmuckes und Hausgeräthes beraubt werden (9, 77. 78). In manchen Fällen legt der Staat eine Strafe auf. So wenn eine Frau, obschon es ihr verboten worden ist, bei einem Feste berauschende Getränke trinkt oder Schauspielhäuser und Versammlungen besucht, so soll sie ein Strafgeld von sechs Krichnalas erlegen (9, 84). — Doch ist auch für die Frau vorgesehen. „Wenn eine Frau Widerwillen gegen ihren Mann hat, der wahnsinnig ist oder großer Verbrechen sich schuldig gemacht hat, oder der ein Verschnittener oder ohne männliche Kraft, der mit Elephantiasis oder Auszehrung behaftet ist, so soll sie weder verlassen noch ihrer Habseligkeiten beraubt werden (9, 79)[2]).

Hier mag auch noch der Satz angeführt werden: „Die Gattin, der Sohn, der Sklave können dem Gesetze gemäß kein Vermögen besitzen; was sie erwerben, ist Eigenthum Desjenigen, dem sie zugehören" (8, 416)[3]).

Diesen Vorschriften für die Ehe schließen wir die Vorschriften für Auflösung der Ehe an. Die Ehe wird aufgelöst durch den Tod. Für die Wittwe währt jedoch die eheliche Verpflichtung in ihrer eigentlichen Beziehung fort: sie darf nicht heirathen. Nur bei dem Sudra macht, wie oben angeführt wurde,

---

9) Vgl. den bei Loiseleur zu 9, 80 angeführten Commentar.

1) Vgl. Yâjnavalkya 2, 148. „Einer Frau, neben welcher er eine zweite heirathet, soll er ebensoviel für die Hintansetzung geben, wenn ihr kein Frauenvermögen gegeben ist; ist ihr dies gegeben, so ist nur die Hälfte bestimmt." — Ueber Polygamie nach mos.-talmud. Eherecht vgl. Grundlinien S IX. f.

2) Für das mos. talm. Eherecht vgl. Grundlinien S. XLVI. f.

3) Für die Bestimmungen des mos. talm. Eherechts vgl. Grundlinien S. XXXIII.



Kinderlosigkeit eine Ausnahme. War sie aber nur verlobt, so soll der Bruder des Verstorbenen sie heirathen und ihr unter gewissen von ihr zu beobachtenden Vorschriften beiwohnen, bis sie ein Kind bekommt (9, 69. 70). Die Wittwe soll ferner ihren Körper abmagern und nur von Blumen, Wurzeln und reinen Früchten leben; den Namen eines andern Mannes soll sie selbst nicht aussprechen. Sie sei bis zu ihrem Tode geduldig und ergeben, widme sich frommen Beschäftigungen, sei keusch und enthaltsam u. s. w. (5, 157. 158). — Der Wittwer, so er ein Wiedergeborner ist, hat folgende Verpflichtungen gegen seine verstorbene Frau. War sie aus seiner Klasse und lebte den Vorschriften gemäß, so soll er sie mit geweihtem Feuer und den Opfergeräthen verbrennen. Hat er die heiligen Feuer angezündet und die Leichenceremonien verrichtet, so mag er eine neue Heirath eingehen und das Hochzeitsfeuer zum zweiten Male anzünden (5, 167. 168)[4].

Scheidung wird nicht erwähnt und ist auch nach Menurecht ganz überflüssig, da eine einmal verheirathet gewesene Frau nicht wieder heirathen, und der Mann neben seiner Frau eine andere heirathen kann. Der Mann kann zuweilen seine Frau verstoßen, d. i. er sorgt nicht für ihre Nahrung, beraubt sie ihres Vermögens, wie in den oben angeführten Fällen; und ist noch hervorzuheben, wenn eine Frau bei einer gesetzmäßigen Polygamie zornig das Haus des Gatten verläßt. Sie wird entweder augenblicklich eingeschlossen oder in Gegenwart der ganzen Familie verstoßen (6, 83)[5].

Dem im Menu vorwaltenden Princip des Verdienstlichen des beschaulichen Lebens gemäß ist endlich die Vorschrift, in einem gewissen Alter die Ehe zu lösen. „Wenn der Vater einer Familie siehet, daß seine Haut sich runzelt und seine Haare weiß werden, und wenn er das Kind seines Kindes siehet, so ziehe er sich in einen Wald zurück. Er entsage den Lebensmitteln, die man in Städten genießt, so wie seinem ganzen Be-

4) Für das mos.-talm. Eherecht vgl. Grundlinien S. XXIII. und XXXVII.

5) Hier eine Art Familiengericht, wie es das römische Recht zuweilen hat. — Nach 8, 28 soll die Vorsorge des Königs sich über in obiger Weise verlassene Frauen erstrecken.



sitzthum: seine Frau vertraue er seinen Söhnen an oder nehme sie mit. Dort lebe er mit völliger Herrschaft über seine Sinne u. s. w. (6, 2. 3. 4)[6]).

Der Raum verbietet auf das Fernere des Civilrechts ausführlich einzugehen. Wir beschränken uns daher auf Mittheilung der Codification des Menu und werden manche interessantere Gesetze anfügen.

Der Menu hat achtzehn Hauptabtheilungen (Titel) der Rechtslehre, die wir hier nach seinen eigenen Worten auf einander folgen lassen:

„Die erste dieser Abtheilungen betrifft Schulden, die zweite Aufbewahrungen, die dritte Verkauf eines Gegenstandes ohne Eigenthumsrecht daran zu besitzen; die vierte Handelsangelegenheiten zwischen Associés; die fünfte Zurücknahme einer geschenkten Sache; die sechste Nichtbezahlung des Lohnes; die siebente Weigerung Verträge zu erfüllen; die achte Aufhebung eines Verkaufes oder Kaufes; die neunte Streitigkeiten zwischen Herrn und Diener; die zehnte das Gesetz über Grenzstreitigkeiten; die eilfte und zwölfte üble Behandlungen und Injurien; die dreizehnte Diebstahl; die vierzehnte Raub und andere Beeinträchtigungen; die fünfzehnte Ehebruch; die sechszehnte die Pflichten des Mannes und der Frau; die siebzehnte Erbrecht; die achtzehnte Spiel und Thierkämpfe" (8, 4—7).

Der Specialisirung dieser achtzehn Titel gehen Ermahnungen an den König, die Rechtspflege aufrecht zu erhalten, voraus. Der erste Titel enthält auch die Lehre über die Zeugen, die wir oben besprochen haben. Wir führen hier Mehreres aus den ersten Titeln an. Wenn ein Kläger bei anberaumtem Termine seine Klage anzubringen unterläßt, so kann man ihn körperlich züchtigen oder an Geld strafen (8, 58). Wenn der Beklagte

---

6) Das 6. Buch des Menu handelt vom beschaulichen Leben, das reich an Kasteiungen und Bußübungen zu der Absorbirung in Brahma führt. Man wird unwillkürlich an das Therapeutenwesen Philos (aus dem sich der Anachoretismus entwickelte), sowie an die von ihm als die höchste Spitze des beschaulichen Lebens dargestellte Ekstase erinnert.

eine Schuld vor Gericht eingestehet, muß er zur Strafe dem König fünf von Hundert zahlen; wenn er sie ableugnet und überführt wird, das Doppelte (8, 139). Der Gläubiger kann sich durch List, Zwang oder gewaltsame Maßregeln in den Besitz dessen setzen, was er einem Andern geliehen hat. Beklagt sich der Schuldner hierüber, so muß er dem König den vierten Theil als Strafe bezahlen (8, 49. 176)[7].

Ein Geldverleiher darf, wenn ihm ein Pfand gegeben wird, monatlich, wie es Vasisht'ha[8]) gestattet hat, den achtzigsten Theil von Hundert, ein und ein viertel Procent nehmen. Leihet er ohne Pfand, so kann er monatlich zwei von Hundert von einem Braminen, drei von einem Kshatriya, vier von einem Vaisya, fünf von einem Sudra verlangen[9]). Hat er aber ein Nutzpfand angenommen und der Genuß wurde ihm eingeräumt, so darf er keine Zinsen nehmen (8, 140—143). Wer von einem Pfand ohne Einwilligung des Eigenthümers Gebrauch macht, soll die Hälfte der Zinsen verlieren. — Von Getreide, von Früchten, von Wolle „oder Haaren" und von Lastthieren, „die geliehen wurden, um in Gegenständen von gleichem Werthe bezahlt zu werden" dürfen sich die Zinsen höchstens bis zum Fünffachen der Schuld belaufen. — Uebersteigen die Zinsen das gesetzliche Maß, so ist der Vertrag ungültig. — Kann der Schuldner nicht die Schuld zur anberaumten Zeit bezahlen, so kann er, so er die Zinsen bezahlt, mit Einwilligung des Gläubigers den Vertrag erneuern. Siehet er sich aber außer Stande, die ganzen Zinsen zu zahlen, so werden diese in dem erneuerten Vertrage als Kapital aufgenommen (8, 150—155).

Wer sich für die Erscheinung eines Schuldners in dieser Welt verbürgt und ihn nicht stellen kann, soll die Schuld aus seinem eigenen Vermögen bezahlen. Der Sohn des Bürgen aber ist nicht verpflichtet, zu zahlen. Ebenso braucht er auch nicht

7) „Durch List" ist gemeint, der Gläubiger leihet Etwas von dem Schuldner aus oder hält ein diesem gehörendes Depositum zurück. „Durch Zwang", er sperrt den Sohn des Schuldners oder dessen Frau oder Vieh ein u. s. w. „Durch gewaltsame Maßregeln", er schlägt den Schuldner und führt ihn nach seinem Hause u. dergl. Vgl. bei Loiseleur zu 8, 49. Dieses gilt übrigens natürlich nur bei der vom Gläubiger nachgewiesenen Rechtmäßigkeit seiner Forderung.

8) Einer der zehn Pitris (Urväter).

9) Auch hier macht die Kaste einen Unterschied!

Geld zu bezahlen, das thörichterweise „Tonkünstlern oder Schauspielern" versprochen, oder das im Spiele verloren wurde, ferner was für geistige Getränke geschuldet ist, auch nicht den Restbestand einer Geldstrafe oder des Zolls. — Hat der Bürge Geld vom Schuldner erhalten, so ist der Sohn verpflichtet, aus dem „ererbten" Vermögen zu bezahlen (8, 158. 159. 162).

Ein Vertrag, welchen ein Betrunkener, ein Irrsinniger, ein (schmerzhaft) Kranker, ein völlig Abhängiger, ein Kind, ein Greis oder eine Person, die nicht hierzu bevollmächtigt wurde, eingegangen, ist ungültig. — Wenn auch ein Sclave einen Vertrag „im Namen seines abwesenden Herrn" zum Besten der Familie macht, so kann der Herr desselben, mag er an- oder abwesend sein, ihn nicht für ungültig erklären (8, 163. 167).

Ein vernünftiger Mensch soll nur bei Dem zur Aufbewahrung geben, der von ehrenhafter Geburt und von guten Sitten ist, das Gesetz verstehet, die Wahrheit spricht, eine große Anzahl Verwandte hat, reich und ehrlich ist. — Was Jemand bei einem Andern auf irgend eine Weise deponirt, muß er wieder und in derselben Weise zurückerhalten. — Wenn der Depositar den Empfang des Depositums ableugnet, so soll er in Abwesenheit des Depositors verhört werden. Wenn sich keine Zeugen finden, so suche der Richter vermittelst Agenten (Polizeispione), die über die Kindheit hinaus und von einnehmenden Manieren sind, Gold oder andere kostbare Gegenstände bei dem Beklagten niederlegen zu lassen. Gibt nun dieser dieses Depositum in eben der Beschaffenheit und Gestalt wieder, wie er es von den Agenten empfangen, so findet die Klage gegen ihn nicht statt. Gibt er es ihnen aber nicht pflichtgemäß zurück, so soll er in Verhaft genommen und gezwungen werden, beide Deposita zu ersetzen. — Wenn ein Depositum von Dieben entwendet oder von Wasser weggeschwemmt, oder vom Feuer verzehrt wird, so braucht der Depositar es nicht zu ersetzen, vorausgesetzt, daß er nichts davon genommen hat. — Wenn Beklagter den Empfang des Depositums ableugnet, Kläger aber behauptet bei ihm deponirt zu haben, so versuche der König durch allerlei Mittel und durch die Ordalien, die der Veda vorschreibt, die Wahrheit an den Tag zu bringen. — Wer einen bei ihm niedergelegten Gegenstand nicht zurückgibt, soll so wie derjenige, der etwas zurückverlangt, was er nicht deponirt hat, als Dieb bestraft werden, wenn es sich um Wichtiges, wie um Gold oder Perlen han-

delt; ist aber der Gegenstand von geringem Werthe, so soll Jeder zu einer Geldstrafe von gleicher Höhe verurtheilt werden (8, 179—185. 189—191).

Wir werden vielleicht noch Gelegenheit finden, auf Manches des Menurechtes zurückzukommen [1]). Die zuletzt angeführten Bestimmungen des Civilrechts zeigen eine ungemeine Divergenz von dem mosaischen Rechte: hier kann auf eine Vergleichung nicht eingegangen werden. Unsere Aufgabe galt der Darlegung des Princips der Gerechtigkeit und Sittlichkeit in der mosaischen und Menu-Gesetzgebung [*]).

Frankel.

Wissenschaftliche Aufsätze.

Bericht

über die Arbeiten des Verwaltungsrathes der asiatischen Gesellschaft während des Jahres 1859—1860.

Gehalten bei der jährlichen Sitzung der Gesellschaft den 2. Juli 1860,

von Julius Mohl. [**])

Meine Herren!

Das nun beendigte acht und dreißigste Jahr des Forschens der Gesellschaft hat keine bemerkenswerthen Veränderungen in Ihren Angelegenheiten hervorgebracht. Es ist nicht sehr günstig gewesen, weil Kriegslärm und Unsicherheit über die Zukunft den Wissenschaften niemals günstig sind, und wir schätzen uns glücklich, ohne Verringerung einen Zeitabschnitt hinter uns zu haben, in dem die

---

1) Wir beschränkten uns in diesem Aufsatz auf den Menu und bedienten uns zu einiger Aushülfe des Yâjnavalkya. Es bleibt uns noch Mehreres aus dem Digest of Hindu Law, aus den trefflichen Schriften Jones', Colebrooke's, Remusats u. A. nachzutragen.

*) In diesem Aufsatze ist allenthalben zu lesen Kshatriya, Yâjnavalkya. — Zu S. 371 Anmerk. 7 ist zu bemerken, daß Menu selbst 8, 60 die Zahl der Zeugen auf „wenigstens drei" setzt. —

**) Aus dem Journal Asiatique.

Gemüther so lebhaft mit Dingen beschäftigt waren, die von der Wissenschaft ablenken.

Die Gesellschaft hat durch den Tod mehrerer ihrer ältesten und ausgezeichnetsten Mitglieder fühlbare Verluste erlitten. Herr Ch. Lenormant ist 20 Jahre hindurch Mitglied Ihres Rathes gewesen; er war mehr Alterthumsforscher als Orientalist; aber er berührte den Orient durch seine egyptischen Studien und durch die unausgesetzte Sorgfalt, mit der er in seinen Forschungen die griechischen Alterthümer auf ihren asiatischen Ursprung zurückführte. Uebrigens kommt es eher andern gelehrten Körperschaften als uns zu, im Einzelnen seine Arbeiten auseinanderzusetzen und den Platz zu bestimmen, den er in der Wissenschaft einnahm.

Herr C. Ritter ist seit dem Beginne unserer Gesellschaft Mitglied derselben gewesen. Er war ebenfalls nicht Orientalist; aber dieser große Geograph hat den asiatischen Studien die ausgezeichnetsten Dienste geleistet durch den Gebrauch, den er von allen Arbeiten über den Orient gemacht, durch das Licht, das er über die Geschichte aller asiatischen Länder verbreitet, durch die Anwendung, die er von allen Forschungen über einzelne Theile der orientalischen Welt zu machen verstand, indem er die Resultate unserer Studien an ihre eigentliche Stelle setzte und ihre Wichtigkeit durch den historischen und geographischen Rahmen, in welchem er sie brachte, hervortreten ließ. Es ist wahrscheinlich Niemand unter uns, welcher bei seinen Arbeiten nicht durch das Interesse ermuthigt worden wäre, welches dieser so gelehrte und wohlwollende Mann daran nahm, der immer so bereit war, einem Jeden Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und sich bei jedem Fortschritte, den die Wissenschaft machte, glücklich fühlte. Es ist sehr zu bedauern, daß es Herrn Ritter nicht vergönnt war, seine Geographie Asiens zu vollenden, von der 18 Bände erschienen sind, und welche durch einen dritten Band über Klein-Asien, einem über den Caucasus und einen oder zwei über die Inseln, beendigt werden sollte. Andere, gewichtvollere Stimmen als die meinige werden Bericht erstatten über dieses so reine und thätige Leben nnd über Alles, was die Geographie und die Geschichte einem Gelehrten verdanken, der mit einer ins Kleine gehenden und unermüdlichen Arbeitsamkeit eine seltene Kühnheit der Auffassung zu verbinden verstanden hat.

Endlich hat die Gesellschaft ein fremdes Mitglied verloren, dessen Studien sämmtlich in den Kreis der unsrigen traten, ich meine Herrn Horace Heymann Wilson, Präsident der asiati-

schen Gesellschaft zu London, Bibliothekar der indischen Compagnie und Professor des Sanskrit zu London. Ich habe Herrn Wilson genau gekannt, aber ich habe nur wenig von seinem Leben zu sagen, das in einem ununterbrochenen Wohlsein verstrichen ist, und dieses verdankt er seinem sich immer gleich bleibenden Charakter und einer ruhigen aber unablässigen Thätigkeit. Er wurde geboren im Jahre 1787, studirte Medicin und Chemie, und trat 1808 als Arzt in den Dienst der indischen Compagnie. Seine wissenschaftlichen Kenntnisse und seine eigenthümliche Leichtigkeit, seine Talente auf jeden Gegenstand, der sich ihm darbot, anzuwenden, bewirkten, daß er in Kalkutta blieb, wo er an der Münze angestellt wurde, der er später als Director vorstand. Ich wüßte kein anderes öffentliches Amt, das so geeignet wäre, alle Fähigkeiten des Menschen darzulegen, als eine Anstellung in der indischen Compagnie besonders zu der Zeit, als Wilson eintrat. Der Anblick der alten Civilisation, welche er vor Augen hatte, und die, sogar in ihrem Verfalle, noch in Erstaunen setzt; das Gefühl einer neuen Macht, der Nichts unmöglich schien, die Größe der Interessen welche jedem Europäer anvertraut waren, und die Verantwortlichkeit, die er auf sich nehmen mußte; die verschwenderischen Ermunterungen Lord Wellesley's und seiner ersten Nachfolger an den orientalischen Studien, und die herrliche Laufbahn, welche den Erfolg belohnte; der Reiz des Unbekannten, welches den Forschungen unbegrenzte Resultate versprach; endlich die lebhafte und intelligente Neugierde des Publikums in Europa und Indien, alles Dieses mußte das enthüllen, was der Geist und Charakter an Eigenschaften und Kräften besaß, und selbst die Neugierde der Gleichgültigsten erregen. Sehen wir ja, daß nicht nur Männer mit einer feurigen Einbildungskraft und einer poetischen Natur, wie Sir W. Jones, Leyden, Prinsep oder Elliot von einer Arbeitsglut entflammt wurden, der sie vor der Zeit unterlagen, sondern daß auch die ruhigsten Männer wie Wilkins, Marsden, Colebrooke und Wilson unwiderstehlich nach der orientalischen Welt hingezogen wurden.

Wilson erkannte gleich bei seiner Ankunft die Wichtigkeit des Sanskritstudiums und widmete demselben alle freien Augenblicke, die er finden konnte. Er war ganz Schotte an Geist, kalt, positiv, der vor Allem das Bedürfniß hatte, klar zu sehen, daher zum Zweifel geneigt war, aber unter dem ruhigsten Aeußern eine poetische Ader verbarg, die man bei ihm nicht vermuthete. Dieses ruhige Temperament und ein außerordentliches Mißtrauen gegen jede Ueber-

treibung waren, zumal in damaliger Zeit, werthvolle Eigenschaften für Studien, bei welchen der gänzliche Mangel an irgend einer genauen Chronologie und das Beanspruchen eines Alters, welches man beliebig hinaufschieben konnte, abenteuerliche Gelehrte zu Theorieen geführt hatten, die den Geist mehr ergötzten, als daß sie ihn befriedigen konnten, so daß die Einschränkung durch eine vielleicht zu viel verlangende Kritik weit mehr nützlich geworden, als eine übertriebene Strenge zu fürchten war. Wilson hatte von Natur keinen Geschmack für das Alterthum, und die Nachforschungen über die Probleme der Urgeschichte haben ihm nie zugesagt; die indische Philosophie, welche für einige metaphysische Geister, mit denen er in Berührung kam, wie für Haughton, einen so großen Reiz hatte, zog ihn nicht an; der Theil der Sanskritliteratur, der ihm ein wahrhaftes Vergnügen bereitete und den er seiner selbst wegen studirte, war die anmuthige Poesie der Epoche des Kalidasa. Aber er wollte sich nicht auf ein Lieblingsstudium beschränken, er war entschlossen, Indien kennen zu lernen, und er hat sein Wort gehalten mit einer Entschlossenheit, die ihn nie verlassen und ihm die verschiedensten und trockensten Arbeiten leicht gemacht hat. Nach einem fünfjährigen Aufenthalte sah er sich in den Stand gesetzt, dem Publikum die erste Frucht seiner Studien zu unterbreiten, indem er den Text und die Uebersetzung des Meghaduta im Jahre 1813 veröffentlichte.

Aber er hatte durch eine mühsame Erfahrung gelernt, wie sehr die Mittel zur Erlangung einer gründlichen Kenntniß des Sanskrit noch unvollkommen waren und welchen Zeitverlust der Mangel eines Wörterbuches bewirkt. Man besaß nur den Amara Cosha, herausgegeben von Colebrooke, eine außerordentlich genaue Arbeit, aber als Wörterbuch zu unvollständig und zum Gebrauche nicht bequem genug. Einige Jahre vorher hatte Lord Wellesley, um diesem dringend gewordenen Bedürfnisse abzuhelfen, die am Collegium Fort William angestellten Brahminen mit der Zusammenstellung aller einheimischen Sanskritwörter in alphabetischer Ordnung beauftragt, welchen er eine bengalische Uebersetzung hinzufügte, und diese Sammlung war in 4 Foliobänden kurze Zeit vor Wilson's Ankunft in Kalkutta vollendet worden. Colebrooke übergab ihm ein Exemplar und Wilson übersetzte es zu seinem persönlichen Gebrauche in's Englische; aber als er es wieder durchsehen wollte in Betreff der ursprünglichen Wörter, bemerkte er, wie sehr die Arbeit der Brahminen ungenau, unvollkommen und ungleich war. Er entschloß

sich darauf, es vollständig umzuarbeiten, und nach einer fünfjährigen Arbeit konnte er sein Werk dem Drucke übergeben.

So erschien im Jahre 1819 das erste Sanscritwörterbuch, welches, wie fast alle ersten Wörterbücher einer fremden Sprache, ganz auf den einheimischen Wörtern basirte und an den Vor- und Nachtheilen, die mit derartigen Stoffen verbunden sind, participirte. Später veröffentlichte Wilson eine zweite Ausgabe davon, in der die Wörter, welche direct aus der Sanscritliteratur gezogen waren, in ein weit beträchtlicheres Verhältniß traten, und welche fast das Doppelte der ersten Ausgabe enthielt. Die Arbeit einer großen Anzahl ausgezeichneter Männer, die sich seit 40 Jahren dem Sanscritstudium gewidmet haben, hat besonders einerseits den lexicographischen Stoff und andererseits die Anforderung des gelehrten Publikums vermehrt, und Wilson's Lexikon unterliegt gegenwärtig mit seiner völligen Zustimmung einer zweiten, durchgreifenden Umgestaltung. Aber wie groß auch die Hülfsquellen sein mögen, welche die Schätze der Sanscritsprache, die in diesem Augenblicke vorbereitet werden, den Gelehrten darbieten werden, Wilson's Wörterbuch hat diesem Studium den Weg geöffnet, sie Allen erschlossen und Epoche gemacht in den orientalischen Wissenschaften.

Diese große Arbeit war kaum vollendet, als der Verfasser nach Benares geschickt wurde, wo er unter andern Aufträgen vorzüglich den hatte, das Sanscritcollegium der heiligen Stadt zu reorganisiren, denn die Verwaltung der indischen Compagnie wünschte bei den Eingebornen den Unterricht auszudehnen, nicht dadurch, daß sie ihnen neue und ihnen fremde Studien auferlegte, sondern daß sie ihnen ihre alten Studien leicht machte und beschleunigte, um ihnen so Geschmack und Mittel zu geben, hinauszugehen über das, was ihnen in den Schulen nach alten Gewohnheiten und verjährten Methoden gelehrt wurde, und so auf ihr überliefertes Wissen die Wissenschaften zu pfropfen, die ihnen Europa bot. In diesem Geiste unternahm Wilson die Reorganisation des Collegiums, und aus den Bekanntmachungen des gegenwärtigen Directors Herrn Ballantyne ersehen wir, daß dieses Ziel unablässig verfolgt worden ist. Ich weiß nicht, ob die Resultate Allem entsprochen haben, was man von einem so weisen und edeln Plane hoffen konnte, aber Diejenigen, welche einen schnellen Erfolg erwarteten, haben den Hindernissen keine Rechnung getragen, welche der Stolz und das Interesse einer Priesterkaste, die sich unterstützt sieht durch das Mißtrauen des Volkes gegen Alles, was aus der Fremde kommt, jeder Neuerung

entgegensetzen. Auf jeden Fall war das Unternehmen sehr schön, und Herr Wilson hat allen möglichen Eifer darauf verwendet.

Er selbst fand in der Berührung mit den gelehrtesten Brahminen Indiens einen neuen Stachel für seine Arbeiten, und seinem Aufenthalte in Benares verdanken wir ein Werk, welches vor Allem geeignet war, dem gebildeten Europa Interesse für die Sanscritliteratur einzuflößen. Sir W. Jones hatte die Welt mit dem Drama Sakontala bekannt gemacht, welches in Europa mit einer wohlverdienten Spannung und Bewunderung aufgenommen wurde. Bis dahin hatte man nur zwei vollkommen originelle dramatische Literaturen gekannt, nämlich die der Griechen und die der Chinesen. Alle andern leiteten sich von diesen her; aber die Entdeckung der Sakontala erweiterte plötzlich den literarischen Horizont, indem es durch ein Probestück von vollkommner Schönheit eine dritte ganz selbstständige und nationale dramatische Literatur hervorblicken ließ. Indeß blieb die Entdeckung lange isolirt und man konnte glauben, daß wir in Sakontala vielmehr den originellen Versuch eines großen Dichters als das Produkt einer großen Schule besäßen. Die nachherige Veröffentlichung eines ganz metaphysischen Dramas war nicht geeignet, größeren Hoffnungen Raum zu geben: da erschien im Jahre 1827 das hindusche Theater von Wilson, welches die vollständige Uebersetzung von 4 Dramen, die mehr oder weniger in's Einzelne gehende Analyse von 20 andern und eine vortreffliche Einleitung über das ganze dramatische System der Hindus enthielt. Von diesem Augenblicke an hat das Sanscrit-Drama seinen Platz in der Weltliteratur eingenommen. Man hat seitdem den Text einer Menge dieser Dramen veröffentlicht, man übersetzte einige von denen, die Wilson nur zergliedert hatte, man hat, wie ich glaube, einige, die seinen Nachforschungen entgangen waren, wieder aufgefunden und wird wahrscheinlich noch andere finden. Dies sind Vervollkommnungen, die ein originales Werk immer vervollständigen werden und dessen Bedeutung nur vergrößern.

Bald darauf veröffentlichte er einige weitläufige Aufsätze über gleichfalls neue und wichtige Gegenstände: einen über die hinduschen Secten, einen anderen über die Chronik von Kaschmir, die man lange vergebens gesucht hatte und von der er die erste Auseinandersetzung gab. Unsere Gesellschaft hat diese Arbeit durch die Uebersetzung, welche Herr Troyer für uns veröffentlicht hat, vervollständigt. Im Jahre 1832 verließ Wilson Indien, um die Sanscritprofessur, die kürzlich in Oxford eingerichtet war, anzunehmen, und

bald darauf wurde er Nachfolger Wilkin's als Bibliothekar der Indischen Compagnie, so daß er, umgeben von der schönsten und zahlreichsten Sammlung von Sanskritmanuscripten, die es auf der Welt gibt, den Lauf seiner Arbeiten wieder aufnehmen konnte. Er fand, daß Colebrooke eine Ausgabe der Aphorismen der Schule des Sankhya begonnen hatte, an deren Beendigung ihn sein Gesundheitszustand hinderte; und er bot sich augenblicklich an, das Werk seines alten Lehrers zu vollenden, und that dies auch, indem er noch den Text und den Commentar von Gaurapada hinzufügte, obgleich ihm der Gegenstand fremd war und er sich in Indien nicht damit beschäftigt hatte. Aber er schlug nie eine Arbeit aus, die nach seiner Meinung für die indischen Studien von Nutzen war, und seine gründlichen Kenntnisse und sein gewandter Geist bewirkten, daß er sich mit Ehre und zum Vortheile der Wissenschaft aus den schwierigsten Aufgaben zu ziehen wußte. Er hat viele andere Proben von dieser Fertigkeit abgelegt, da er Arbeiten, die seinen gewöhnlichen Studien fremd erschienen, mit Glück zu Ende führte. So zum Beispiel befand sich die indische Compagnie im Besitze einer Sammlung von Manuscripten, die von Mackenzie im südwestlichen Indien veranstaltet war, und man wußte nicht, wie man in Kalkutta Nutzen ziehen sollte von dieser Masse von Schriften in tamulischer, canarischer, malagalimischer und telingischer Sprache. Wilson erbot sich sie zu ordnen und einen kurzen Inhalt derselben zu geben, was er auch kurz vor seiner Abreise nach Europa that in dem Kataloge der Manuscripten Mackenzie's, welche noch heute eine Quelle des Wissens für die Geschichte des südwestlichen Indiens ist. Ebenso unternahm es Wilson die 40,000 baktrianeschen und indo-scythischen Denkmünzen, die Herr Masson der Bibliothek der Gesellschaft übergeben, zu beschreiben, und sein Ariana antiqua wird noch lange ein Führer in dem Labyrinth der dunkeln Geschichte der Könige Baktriens und ihrer indoscythischen Nachfolger sein.

Die Puranas waren einer von den Gegenständen, die Wilsan am meisten beschäftigten. Man hatte nur schwankende und unvollkommene Ideen über die Zusammenstellung und den Inhalt dieser ungeheuren Legendenmasse, aus denen man hoffen konnte, geschichtliche Daten von großem Werthe zu ziehen, und deren Studium auf alle Fälle unerläßlich nothwendig war, wenn man sich über den Glauben und Aberglauben der Hindus Rechenschaft geben wollte. Wilson ließ sich von diesem Versuche nicht abschrecken und widmete sich einer Arbeit, an die man kaum glauben würde, wenn er nicht

den schriftlichen Beweis gegeben hätte; denn ich habe in Oxford die Inhaltsangaben aller Puranas, geschrieben von seiner Hand, gesehen, die, wenn mich mein Gedächtniß nicht täuscht, 18 Bände in Folio ausmachen. Nachdem er sich auf diese Weise vorbereitet hatte, wählte er den Vishna Purana, um ihn zu übersetzen und in den Commentar der historischen und mythologischen Angaben, die er aus allen andern gezogen hatte, zusammenzustellen. Er fügte dem Werke eine detaillirte Einleitung über die Puranische Literatur bei, in der er das Alter, Ziel und die Composition eines jeden Puraners auseinandersetzte. Diese große Arbeit erschien im Jahre 1840, demselben Jahre, in welchem Burnouf den ersten Bund des Rhagawata Purana veröffentlichte.

Wilson nahm darauf einen Plan wieder auf, den er der indischen Compagnie schon vorgelegt hatte und welcher in der Abfassung eines Wörterbuches bestand, das alle technischen Ausdrücke, die in der Civil- und Gerichtsverwaltung aller indischen Provinzen angewandt werden, enthalten sollte. Die Unordnung, welche die Verschiedenheit der Dialecte, die Nachlässigkeit in der Orthographie und die unvollkommene Sprachkenntniß eingeführt hatten, war außerordentlich groß und brachte fortwährende Schwierigkeiten und Mißverständnisse hervor. Wilson ließ Serien von technischen Ausdrücken drucken, welche die Localverwalter erklären und vervollständigen sollten. Diese Hefte wurden in ganz Indien verbreitet, aber als sie nach Europa zurückkamen, fand sich, daß nur eine sehr kleine Anzahl auf verständige und nützliche Weise ausgefüllt war. Angesichts dieser ungeheuren Anhäufung verfänglicher Ausdrücke entschloß sich Wilson, selbst das Lexikon zu verfertigen, und wir haben das Resultat seiner Arbeit in dem Glossarium der indischen technischen Ausdrücke, welches die Sammlung der in der Jurisprudenz und politischen sowie finanziellen Verwaltung aller Provinzen gebräuchlichen Ausdrücke enthält, die 17 verschiedenen Sprachen entnommen, in den Originalschriftzügen wiedergegeben und mit ihrer Etymologie und ihrer Bedeutung versehen sind. Ein solches Werk kann gleich beim ersten Erscheinen weder vollständig noch vollkommen genau sein, aber diese Compilation ist ein Werk erstaunlichen Wissens und Fleißes und hätte allein genügt, um den Ruf eines Gelehrten zu begründen.

Während Wilson noch mit dieser Arbeit beschäftigt war, bereitete er schon eine andere vor, die seit langer Zeit von den Gelehrten gefordert und erwartet wurde, und mit der er sich schon vor

seiner Abreise von Kalkutta stark beschäftigt hatte, nämlich eine Ausgabe und Uebersetzung der Vedas. Er traf in dieser Idee mit Max Müller zusammen, welcher sich noch ganz jung demselben Thema hingegeben und in dieser Richtung während seines Aufenthaltes in Paris Studien gemacht hatte. Wilson, der gänzlich frei war von jedem Gefühle literarischer Eifersucht, war erfreut, einen jungen, feurigen und gelehrten Concurrenten zu finden, dem es nur an materiellen Mitteln zur Ausführung fehlte. Er ließ Max Müller von der indischen Gesellschaft zum Herausgeber des Textes des Rig Veda und der Commentare Sayana's ernennen und ließ für die Veröffentlichung dieses großen Werkes mit der Freigebigkeit Sorge tragen, welche die Compagnie in vielen Fällen gegen die orientalischen Studien gezeigt hat. Er selbst behielt sich die Uebersetzung des Textes vor und veröffentlichte indeß den Sama Veda, dessen Text und Uebersetzung von Herrn Stevenson vorbereitet war; und er veranlaßte reichliche Bewilligung von Ermunterungen (Unterstützung) zu der Veröffentlichung des Yadjur Veda von Herrn Weber. Unmittelbar auf jeden Textband von Rig Veda, den Max Müller herausgab, folgte die Uebersetzung Wilson's, der leider nicht lange genug lebte, um sein Werk zu vollenden. Während der vierte Band unter der Presse war, starb Wilson im Alter von 73 Jahren. Wir wollen hoffen, daß Herr Müller sich wird angelegen sein lassen, das Unternehmen seines Freundes so wie sein eigenes zu vollenden.

Indem ich hierüber nachdenke, finde ich, daß ich sehr viele Arbeiten Wilson's vergessen oder aus Nachlässigkeit nicht erwähnt habe: seine Sanscritgrammatik, seine Fortsetzung der Geschichte Indiens von Mill, seine Geschichte des Birmanenkrieges, die Vollendung der persischen und hindustanischen Sprüchwörter von Roebuck und zahlreiche Aufsätze in den Zeitschriften der gelehrten Gesellschaft zu London[1]. Aber ich wollte diese Notiz nicht weiter ausdehnen, als nöthig ist, um die vom Verfasser geleisteten Dienste zu würdigen, und ich will lieber einige Worte über den leitenden Gedanken sprechen, welcher das Motiv seiner Arbeiten gewesen ist. Gleich bei seiner Ankunft in Indien war er betroffen über die Größe der Pflicht, welche England durch seine Eroberung übernommen hatte, und von

1) Man findet eine fast vollständige Liste der Arbeiten Wilson's in dem 37sten Jahresberichte der asiatischen Gesellschaft zu London, welcher, während diese Blätter unter der Presse waren, erschien. (Siehe Seite VI—X im Annal Report, 1860).

der Nothwendigkeit, die neuen Herren mit der moralischen und intellectuellen Natur ihrer Unterthanen bekannt zu machen. Ich kann seinen Gesichtspunkt nicht besser bezeichnen, als wenn ich eine ganz kurze Stelle aus einem seiner Werke, welches 1819 erschienen ist, citire, und ich thue dies mit um so größerm Vergnügen, als sie eine Denkweise ausdrückt, die den auffallendsten Gegensatz bietet zu der Nachlässigkeit, die England heut zu Tage in den orientalischen Studien zeigt. Diese Stelle, welche an die indische Compagnie gerichtet ist, lautet folgendermaaßen: „Es ist kaum nothwendig zu beweisen, daß die hindusche Bevölkerung dieses großen Reiches nur verstanden werden kann mittelst der Sanscritsprache, welche allein uns den Schlüssel zu ihren Handlungs- und Empfindungsweisen, zu ihren Vorurtheilen und Irrthümern gibt und uns ihre Fehler und Eigenschaften richtig auffassen lehrt. Ohne diese Kenntniß werden, wie wir bereits gesehen, die vollkommensten Absichten und die weisesten Pläne, dieselbe besser und glücklicher zu machen, nur zu Täuschungen führen, und selbst, wenn sie mit einem glücklichen Erfolge endigen, so geschieht dies erst nach bedauerlichen Opfern an Zeit und Anstrengungen, weil ein lobenswerther aber schlecht geleiteter Eifer auf eine Opposition von Seiten des Volkes stößt, die aus schlecht angebrachtem Mißtrauen und abgeschmackten Befürchtungen entstanden ist."

Er ist nicht der Erste gewesen, der diese Idee aussprach; seit Warren Hastings sind in Indien eine Reihe großer Männer gewesen, die diese Ueberzeugung getheilt haben Einige, wie Colebrooke, haben durch ihr ganzes Leben an der Realisirung derselben gearbeitet; aber es ist keine geringe Ehre, der Fortsetzer und Nachfolger Colebrooke's gewesen zu sein, und Wilson ist es gewesen und zwar unter unendlich weniger günstigen Umständen als Colebrooke. Die orientalischen Wissenschaften fingen an weniger beliebt zu werden, das Studium der Sprachen und der Geschichte Indiens wurde weniger gefördert, abstracte Verwaltungsgrundsätze nahmen immer mehr die Stelle der früher beobachteten historischen Principien ein; und da die literarischen Aufmunterungen sich verminderten, wurde das Collegium Fort William aufgegeben und die Wichtigkeit der orientalischen Sprachen stufenweise bis zu dem Grade verringert, daß heute einem Bewerber für den indischen Civildienst die Kenntniß des Italienischen eben so hoch angerechnet wird als die Kenntniß des Sanscrit oder des Arabischen. Endlich hat die indische Compagnie selbst erliegen müssen, und eine neue Aera beginnt für die englische Herrschaft im

35*

Orient. Dreißig Jahre hindurch hat Wilson nicht aufgehört, gegen diese neue Richtung zu kämpfen und den großen Einfluß, welchen ihm sein Wissen und seine literarische Stellung verliehen, auf die Vertheidigung der Rechte und der Wichtigkeit der orientalischen Studien zu verwenden, die er oftmals aus der Verachtung der Generalgouverneure gerettet hat. Als Lord W. Bentink sich geweigert hatte, den Druck von Sanskrit- und arabischen Texten auf Kosten der Verwaltung weiter fortzusetzen, erlangte Wilson von der Compagnie die Gründung der Bibliotheca Indica, die noch heute diese damals so verachteten Veröffentlichungen fortsetzt; er hielt die Gesellschaften von Kalkutta und London aufrecht und beförderte, soweit es von ihm abhing, Arbeiten, welche bestimmt waren, Kenntniß von Indien zu verschaffen; endlich verdanken wir Alles, was für die Veröffentlichung der vedischen Literatur geschehen ist und noch heute geschieht, seinem Einflusse, und das wird eine ewige Ehre für sein Andenken sein. Möge er in Indien einen würdigen Nachfolger finden.

Ich komme nun zu den Arbeiten des Verwaltungsrathes im Laufe des verflossenen Jahres. Ihre Zeitschrift ist wie bisher regelmäßig erschienen mit Ausnahme einiger geringfügigen Verspätungen, die von einer so complicirten Veröffentlichung, wie die unsrige ist, unzertrennlich sind, und es enthält dieselbe verschiedene Arbeiten über fast alle Zweige der orientalischen Literatur.

Herr von Slane hat seine Uebersetzung der Geographie Africas von Bekri, deren Text er vorher veröffentlicht hatte, zu Ende geführt und hat dadurch eine der wichtigsten Quellen für die Geographie Maghreb's den Geschichtsschreibern vollkommen zugänglich gemacht. Früher angestellte Versuche, den Text Bekri's wiederherzustellen, hatten die Hoffnung darauf beinahe schwinden lassen; allein den jüngsten Uebersetzer haben neue Materialien sowie sein Aufenthalt an den betreffenden Orten in den Stand gesetzt, uns in Bezug auf die Genauigkeit seiner Redaction völlige Sicherheit zu gewähren.

Herr Baron Aucapitaine hat uns eine Arbeit über Ursprung und Geschichte der barbarischen Stämme Hoch-Kabyl's geliefert.

Herr Sanguinetti hat eine arabische Ausgabe des Religionscodex einer noch schwer zu klassifizirenden Secte entdeckt und Text wie Uebersetzung veröffentlicht.

Herr Ferrette, französischer Missionär auf dem Libanon, hat

uns seine Ideen über Vereinfachung der arabischen Typographie mitgetheilt. Sehr befremdend war demselben die in Syrien wahrgenommene grammatische Unwissenheit sogar der mehr oder weniger Gebildeten unter den Eingeborenen und die Schwierigkeit, in den Schulen eine genaue Aussprache der grammatischen Formen zu erlangen. Diese Unkenntniß schreibt er der Gewohnheit, in Schrift und Druck die Vocale wegzulassen zu und will diesem dadurch abhelfen, daß er die Einschaltung der Vocale in den Druck ohne beträchtliche Vermehrung der Kosten ermöglichte. Zu diesem Zwecke führte er die grammatischen Zeichen auf das Unentbehrlichste zurück, und er hoffte, daß das durch den verbesserten Geist der arabischen Typen erlangte Ersparniß im Satz künftig gestatten werde, alle Vocale einzufügen, fast zu demselben Preise als die bisherigen Ausgaben, in denen die Vokale weggelassen sind. Herr Ferrette wird auf Einwürfe mehrfacher Art, sowohl von Seiten der Grammatiker, als der Buchdrucker stoßen; aber ich glaube nichts desto weniger, daß sein Vorschlag den Keim einer für die Schulen des Landes ersprießlichen Idee enthält, und daß derselbe in der Levante einer Probe unterworfen werden wird. Sein Vorschlag wird vielleicht später in den europäischen Buchdruckereien Eingang finden, aber er wird wohl thun, den ersten Versuch dort zu machen, wo ihn das Bedürfniß hervorgerufen hat. Die Ersparnißfrage, der Punkt, um den sich in dieser Sache Alles dreht, wird erst durch eine ziemlich lange Erfahrung zur Entscheidung gebracht werden.

Herr Defrémery hat die Veröffentlichung seiner Studien über die Sekte der Ismaeliten Persiens oder Assassinen wiederaufgenommen, indem er sich besonders stützt auf die von Ala-Eddin Djoeïni gebrachten Belege, welcher über diese berühmte Sekte eine Menge bisher unbekannter Einzelheiten bringt, die der Herausgeber prüft und durch Berichte anderer Geschichtschreiber dieses Zeitabschnittes vervollständigt.

Herr Tschischatscheff hat uns eine vom russischen Consul in Erzerum Herrn Jaba gesammelte und übersetzte kurdische Ballade mitgetheilt. Er giebt uns die Hoffnung, daß die reichen Sammlungen des Herrn Jaba über Sprache und Geschichte der Kurden binnen Kurzem an's Licht treten werden. Eine Beleuchtung der Geschichte und der sehr eigenthümlichen Sprache der Kurden können wir kaum von anderer Seite her als von Rußland erwarten, und die Studien des Herrn Lersch, sowie die jüngst erschienene Ausgabe des Scheref Nameh von Herrn Veliaminof beweisen, daß wir

über diesen Gegenstand bald unendlich reichere Materialien, als bisher besitzen werden. Es ist sehr zweifelhaft, ob die Literatur uns recht alte Ueberlieferungen in Bezug auf dieses Volk gewähren wird; aber die Sprache, auf deren Analyse man gespannt ist, wird uns sicher genaue Angaben über den Ursprung dieser Nation geben und uns ein weiteres Zurückgehen auf die Geschichte derselben gestatten, als die Chroniken und muthmaßlich auch die Balladen derselben.

Herr Oppert hat uns seine assyrische Grammatik gegeben, in welcher er, um das Lesen zu erleichtern, die assyrischen Wörter in hebräischer Schrift wiedergegeben hat. Es ist dieses der erste systematische Versuch über diesen so neuen und wichtigen Gegenstand; er liefert gleichzeitig den philologischen Untersuchungen einen festen und umgrenzten Rahmen und für die Kritik der bis auf den heutigen Tag angewandten Methode ein gleichmäßig geordnetes und faßbares Ganze. Diese Arbeit bildet eine unumgänglich nothwendige Vervollständigung der Abhandlung des Verfassers über das Lesen der assyrischen Keilschrift, welche den zweiten Band seiner Untersuchung Assyriens ausmacht. Es ist sehr zu bedauern, daß man in London, wo man so reich ist an assyrischen Schriftdenkmälern, so langsam damit fortschreitet die Gelehrten mit den nöthigen Hülfsmitteln zu versehen. Es sind bereits Jahre verflossen seitdem das britische Museum angefangen, die wichtigsten assyrischen Schriftdenkmäler, die es besitzt, und besonders berühmte Täfelchen in Facsimile darzustellen, aber noch kann ich nicht ankündigen, daß die erste Lieferung erschienen sei.

Herr Bianchi hat seine jährliche Bibliographie der zu Constantinopel erscheinenden Werke fortgesetzt, und sein Verzeichniß der im Laufe eines Jahres erschienenen Werke, wird in einem künftigen Hefte gegeben werden.

Herr Woepcke hat der Untersuchung derjenigen Zeichen, durch welche die arabischen Geometer das Verhältniß zwischen Durchmesser und Peripherie eines Kreises ausdrücken, einen Aufsatz gewidmet, und er erklärt mit vielem Scharfsinn, wie dieselben darauf gekommen sind, die genauen Zeichen, die sie von den Indiern erhalten hatten, zu verwerfen und dafür weniger genaue aufzunehmen. Es ist dies ein neuer Stein zum Aufbau der fleißig gesammelten Materialien für eine künftige Geschichte der arabischen Mathematik und der wichtigen Stellung, welche dieselbe zwischen den früheren Arbeiten der Indier und Griechen und den späteren Entdeckungen des modernen Europa einnimmt. Es giebt in ganzen Kreise der orien-

talischen Literatur kein dunkleres Gebiet; keines, das einer strengeren Kritik bedürftig wäre, als diese Nachforschungen über die Mathematik der Araber.

Herr Garcin de Tassy hat uns eine Arbeit über die Denkmäler von Dehli gegeben, diese Monumente haben nämlich im letzten Kriege unglücklicher Weise so sehr gelitten, daß er es für nützlich erachtet hat, die Beschreibung derselben aufzubewahren, zum Andenken an die Größe der muselmanischen Macht in Indien und zum Aufschluß über die Erzählung der wichtigen Ereignisse, welche während so vieler Jahrhunderte sich in Dehli zugetragen haben.

Die literarische Gesellschaft von Batavia hat uns Medaillen zugeschickt, deren Umschriften von den Gelehrten des Landes nicht verstanden worden sind. Ihr Verwaltungsrath hat eine Commission zur Untersuchung derselben ernannt, und der Berichterstatter, Herr Panthier, hat gefunden, daß die eine dieser Medaillen unter den mongolischen Kaisern von China geschlagen worden war, und eine Umschrift in Passapa-Buchstaben trug, welche Buchstaben für diese Kaiser erfunden worden sind und in den öffentlichen Akten während der Dauer dieser Dynastie in Gebrauch waren. Herr Panthier wird seinem Aufsatze mehrere andere folgen lassen, sobald die Passapa-Typen, welche die kaiserliche Druckerei für die Bedürfnisse ihrer Zeitschrift hat schneiden lassen, vollständig angefertigt sein werden.

Herr von Eckstein hat uns in der Zeitschrift eine Reihe Artikel über die Quellen der Cosmogonie des Sanchoniation veröffentlicht. Er untersucht hierin den Einfluß, den die frühere Civilisation auf die der Arier hat üben können, und welche Spuren sie in den Ideen dieses Stammes hat zurücklassen können, wie sie die ältesten Denkmäler derselben uns mittheilen. Man fängt heutigen Tages an, die Védas hinreichend zu kennen, um mit einer gewissen Genauigkeit sich die Geistesrichtung der ursprünglichen Arier zu vergegenwärtigen und in Folge dessen die fremden Elemente, die sie aufnehmen und mit sich verschmelzen könnten, zu entdecken, welche Elemente auf andere Civilisationen ähnliche Spuren wie die Indiens zurückgelassen haben. Es ist dies ein Studium, welches dem der Paleontologen ziemlich ähnlich ist, welche die Spuren aufsuchen, die die heutigen Tages nicht mehr bekannten Thiere auf einer sandigen Fläche zurückgelassen haben, die sich allmählig in Sandstein verwandelt hat und die Abdrücke, nach denen man die verloren gegangenen Thiergattungen wiederum construirt, aufbewahrt hat. Man sieht leicht ein, wie gewagt es

ist, Civilisationen, welche nur in den Ueberlieferungen und in dem Cultus fremder Völker Spuren zurückgelassen haben, zu erforschen, und welche kritische Strenge, welch' vorzügliches Verständniß des Alterthums diese vorgeschichtlichen Studien erfordern, damit man nicht in Vermuthungen gerathe, die leichter aufzustellen als durchzuführen sind.

Herr Julien hat uns eine Reihe von Namensverzeichnissen der achtzehn schismatischen Schulen gegeben, welche aus dem Buddhaismus hervorgegangen sind. Dieselben bilden Wegweiser für tüchtige Arbeiten, und ihre Anwendung wird sich zeigen, wenn das Studium über den Buddhaismus weiter fortgeschritten sein wird; erst dann werden diese Verzeichnisse Wichtigkeit erlangen, denn gegenwärtig dienen sie nur dazu, uns zu zeigen, Alles was wir noch nicht wissen.

Endlich hat Herr Behrnauer aus Wien uns einen eingehenden Aufsatz über städtische Polizei unter dem Chalifat eingesandt. Es ist dies ein höchst wichtiger und bisher fast noch gar nicht berührter Gegenstand; denn ungeachtet der zahlreichen und trefflichen Werke über die Geschichte aller muhamedanischen Völker, die immerwährend erscheinen, sind wir doch über viele Punkte ihrer socialen und politischen Einrichtungen noch ziemlich ungenügend unterrichtet.

Der Verwaltungsrath hatte gehofft, Ihnen in dieser Sitzung den ersten Band des Masoudi vorzulegen, welcher von Herrn Derenbourg begonnen und von den Herrn Barbier de Meynard und Povet de Courteille vollendet worden ist. Sie kennen die Verzögerungen, welche das Erscheinen dieses Werkes erlitten hat; aber Text und Uebersetzung des ersten Bandes sind ausgearbeitet, und wenn dieser Band noch nicht in ihre Hände gelangt ist, so ist es lediglich ein zufälliger Zuwachs an Arbeiten, die der Druckerei amtlich obliegen, durch den das Abziehen der letzten Blätter verzögert worden ist. Der Text der folgenden Bände ist fertig, die Uebersetzung schreitet vorwärts, und über den regelmäßigen Fortgang dieses großen Unternehmens kann man jetzt beruhigt sein.

Wir haben von fast allen übrigen asiatischen Gesellschaften Zeichen ihrer guten Beziehungen gegen uns sowie die Mittheilung dessen, was dieselben veröffentlicht, erhalten; jedoch kann man nicht umhin, mit Bedauern wahrzunehmen, wie die Kriege, die Europa und Asien verheert haben, sowie die Folgen des großen in-

dischen Aufstandes fast überall die wissenschaftliche und literarische Bewegung verzögert haben.

Die asiatische Gesellschaft zu Kalkutta hat den 38sten Theil ihrer Zeitschrift beendigt; dieser enthält, wie gewöhnlich bei dieser Sammlung, eine Zusammenstellung von historischen archaeologischen Aufsätzen und von Forschungen über verschiedene Zweige der Naturwissenschaften, zeigt indeß ein gewisses Vorwiegen der wissenschaftlichen Studien auf Kosten des historischen und philologischen Theils. Diese allmählige Veränderung steht in Verbindung mit allgemeinen Umständen, die auf den politischen Zustand Indiens tief eingewirkt haben, und als deren unmittelbare Folge die Einwirkung, die wir an den literarischen Erzeugnissen wahrnehmen, bezeichnet werden muß. Andererseits kann die Wiederaufnahme der Bibliotheca Indica Diejenigen, welche sich vorzugsweise für das Fortschreiten der philologischen, literarischen und historischen Studien interessiren, schadlos halten. Ich freue mich anzeigen zu können, daß diese schöne Sammlung, die von einigen zeitweiligen Schwierigkeiten unterbrochen war, mit vielem Eifer wieder aufgenommen worden ist. Es sind davon im Laufe des vergangenen Jahres zehn Hefte erschienen; die begonnenen Arbeiten werden alle vollendet werden, und die Veröffentlichung von neuen Arbeiten, die eine zweite Serie bilden werden, ist beschlossen. Sie wissen, daß vor zwei Jahren die indische Compagnie die Menge der muselmanischen Arbeiten, welche die Sammlung enthielt, getadelt und die Veröffentlichung blos auf Sanscrit-Werke beschränkt hat. Diese übel verstandene Einschränkung hat man jetzt fallen lassen, und wir dürfen hoffen, daß der vorzügliche Plan des Sir Henry Elliot, eine Sammlung von persischen Geschichtschreibern des muhamedanischen Indiens zu veranstalten, jetzt in der indischen Bibliothek zur Ausführung kommen kann, ohne daß man darum nöthig habe, die Veröffentlichung von Sanscritwerken zu vernachlässigen.

Die Gesellschaft von Madras hat von ihrem Journal zwei neue Nummern veröffentlicht, welche mehrere eingehende Versuche über die Umschreibungssysteme der Schriftzüge Nord- und Südindiens enthalten. Diese Arbeiten sind zu einem, wie mir scheint, chimärischen Zwecke unternommen, nämlich die übliche Landesschrift mit der entsprechend modifizirten lateinischen zu vertauschen. Ich glaube nicht, daß man dahin gelangen kann, und ich halte es auch nicht für wünschenswerth, denn man kann keine Sprache ihrer Schrift berauben, ohne ihr von ihrer Klarheit Etwas zu benehmen, weil

man einen Theil der etymologischen Bezeichnungen nothwendiger Weise dadurch verwischt. Wir sehen, welchen Widerstand das Französische und das Englische orthographischen und phonetischen Veränderungen entgegenstellt, die weniger redikal sind als die Annahme fremder Schriftzüge; denn die Schrift ist für eine Sprache nicht sowohl ein Kleid, das man nach Belieben wechselt, als vielmehr eine Haut, der man sich nicht ungestraft entledigen kann. Aber wenn diese Arbeiten der Absicht ihrer Verfasser nicht ganz entsprechen, werden sie doch dazu dienen, ein wünschenswerthes Resultat zu erzielen, daß man nämlich ein Umschreibungs-Alphabet ausarbeite, das vollständig genug wäre, um von allen Europäern benutzt zu werden, als eine genaue und gleichförmige Umschreibung der Eigennamen und der den orientalischen Sprachen entlehnten Wörtern oder Wortverbindungen, die in den europäischen Werken angeführt werden, vielleicht sogar für den Druck einiger für die Europäer bestimmten Texte, deren Wiedergabe in den Originaltypen zu kostspielig wäre.

Das Journal des Indischen Archipelagus hat seine zweite Serie begonnen. Es ist das eine höchst interessante Sammlung, die in Europa viel zu wenig gekannt ist, und deren Veröffentlichung Herr Logan mit einer über alles Lob erhabenen Aufopferung und Klarheit fortsetzt. Den Hauptinhalt des Journals bilden Aufsätze über Geschichte, Geographie, Erzeugnisse, und Gewohnheiten der Inseln des Indischen Archipelagus; diesen Aufsätzen reiht Herr Logan als Beilagen Theile eines größeren Werkes über die Ethnologie dieser Inseln und des indochinesischen Theiles vom Continent, in steter Aufeinanderfolge an.

Die literarische und wissenschaftliche Gesellschaft in Schanghai hat die Veröffentlichung ihres Journals begonnen; ich habe davon bis jetzt nur das erste Heft zu Gesichte bekommen, dessen Inhalt die Hoffnungen rechtfertigt, die man in eine, für das Studium China's so günstig situirte Gesellschaft setzen durfte, welche außerdem eine Anzahl Männer, die durch ihre Kenntniß der chinesischen Literatur ausgezeichnet sind, in ihrem Schoße zählt. Es kann nicht zu oft hervorgehoben werden, wie wünschenswerth das thätige Fortsetzen dieser Sammlung ist. Es ist mir leider nichts davon bekannt, daß die Gesellschaft ihr Journal Europa zugänglich gemacht habe. Man begreift wirklich nicht, daß es so schwer sein sollte, die asiatischen Gesellschaften im Orient davon zu überzeugen, wie wichtig es sowohl für sie, als für uns sei, daß die Arbeiten derselben in Europa Verbreitung finden. Es muß leicht sein, in Lon-

don oder in Paris Vermitter zu finden, von solcher Ehrenhaftigkeit und Thätigkeit, daß eine Gesellschaft mit vollständiger Sicherheit ihnen die Aufbewahrung ihrer erscheinenden Druckwerke anvertrauen kann.

Die orientalische Gesellschaft in Amerika hat vom sechsten Bande ihres Journals die erste Hälfte veröffentlicht, welche von zwei wichtigen Arbeiten fast gänzlich ausgefüllt wird; die eine von Herrn Khanikof, über die Wasserwaage und die von den Arabern erlangten Resultate, um das absolute Gewicht der einzelnen Körper zu ermitteln. Sie wissen, daß Herr Clement Mullet in Ihrem Journal denselben Gegenstand nach dem Ayin Akberi behandelt hat; die neuen Forschungen des Herrn von Khanikof gehen mehr in's Einzelne und sind aus älteren arabischen Quellen ausgezogen. Die zweite Arbeit ist die Uebersetzung des Surya Siddhanda, die erste, die von diesem für die Geschichte der Wissenschaften so wichtigen Werke gemacht worden ist.

Die asiatische Gesellschaft zu London hat die zweite Hälfte des 17ten Bandes ihres Journals erscheinen lassen. Das Comité für die Uebersetzungen hat, wie ich glaube, in diesem Jahre nichts veröffentlicht. Es ist sonderbar, daß diese beiden Gesellschaften, die der Wissenschaft wesentliche Dienste geleistet haben, in England so wenig Aufmunterung finden, obwohl gerade dieses Land von Allen das größte Interesse daran hat, den Orient kennen zu lernen; aber der Staat kümmert sich dort niemals um literarische Angelegenheiten, indem ein allgemeines Princip herrscht, in Alles, was Vereine oder Einzelne ausführen können, sich niemals einzumischen, — ein Prinzip, das ich durchaus nicht tadeln will; die Universitäten haben die orientalische Literatur immer vernachlässigt, und das Publikum ist in Betreff derselben sehr gleichgültig. — Die deutsche morgenländische Gesellschaft hat von ihrem Journal das Ende des dreizehnten und die erste Hälfte des vierzehnten Bandes veröffentlicht. Die darin behandelten Gegenstände sind viel zu zahlreich, als daß ich sie aufzählen könnte; aber es ist kein Heft dieser Sammlung, das nicht Arbeiten von Wichtigkeit für unsere Studien enthielte und das uns nicht mit neuen Namen von Gelehrten, die in den orientalischen Wissenschaften einen Rang einnehmen, bekannt macht.*)

---

*) Des gedrängten Raumes wegen konnte der Schluß des Berichts hier nicht gegeben werden. D. R.

Recensionen und Anzeigen.

Israelitische Jahrbücher.

(Fortsetzung und Schluß.)

2) Illustrirtes israelitisches Jahrbuch für Ernst und Scherz auf das Jahr 5621 (1860—61). Herausgegeben von Samuel Winter, zweiter Jahrgang. Pesth, 8°, 171 u. 32 S.

3) Jahrbuch für die israelitischen Cultus-Gemeinden in Ungarn und seinen ehemaligen Nebenländern 5621. Herausgegeben von Leopold Rosenberg, Sekretär der israelitischen Cultus-Gemeinde zu Arad. I. Jahrgang. Arad. 1860, 8°, 348 S.

Gleichzeitig mit den politischen Bewegungen in Ungarn scheint auch eine literarische Regsamkeit unter den ungarischen Juden entstanden zu sein. Diese letzteren befinden sich in einer Uebergangsperiode zur Bildung, die immer einen größeren Kreis zur Arbeit und zu lebendigem Interesse an allen neuern Erscheinungen entflammt, deren Ueberwindung in Deutschland eine Vertiefung des Einzelnen und eine Abschwächung der allgemeinen Theilnahme zu Wege gebracht hat. Außer dem seit einigen Jahren bestehenden und mehr der Wissenschaft gewidmeten „Ben Chananja" tauchen jetzt fortwährend neue, die Volksbelehrung auf belletristisch-gemüthlichem Wege verfolgende Organe auf und die beiden hier zu besprechenden Jahrbücher sind, wenn auch nicht ausschließlich durch ungarische Kräfte, doch wenigstens durch ungarisches Interesse getragen und zumeist für ungarische Leser berechnet, jedenfalls ein schöner Anfang für weitere Fortschritte!

Das pesther Jahrbuch, dessen zweiter Jahrgang uns bereits vorliegt, bietet manche recht interessante und lesenswerthe Beiträge. Vorzüglich angesprochen haben uns die „Sabbat-Wörtlein für das Jahr 5621" von dem geistreichen und gewandten Simon Szanto; über Gemeinde und Schulen haben einige Mitarbeiter beherzigenswerthe Winke gegeben, dahin sind zu zählen: „Gemeinde und Schule von A. Lederer", „die Sabbatfeier und ihre Bedeutung von Ignatz Friedmann; die wichtige Frage über „das jüdische Schul-Lesebuch" hat Jost durch einige Andeutungen angeregt, ohne eine Lösung geben zu wollen. — Die Geschichte vertreten die Beiträge von Sternberg „zur Geschichte der Juden in Polen" und Kayserling „Moses Mendelssohn und Graf Wilhelm von

Schaumburg-Lippe", ferner die Biographien von Löw, Wessely, welche letztere allzu weitschweifig ist und aus Aufzeichnungen W's selbst hervorgegangen zu sein scheint, endlich die wahrhaft interessante Lebensbeschreibung Slonimsky's von Dr. Goldschmidt. Unter den belletristischen Beiträgen hat uns die Seereise von Dr. W. A. Meisel", ein zu Tode gehetztes Gleichniß, herzlich gelangweilt; „der Prophet Elias, ein Märchen von L. Horowitz" ist im Ganzen nicht ungeschickt angelegt, läßt aber gerade in der Auflösung Manches zu wünschen übrig; in dem sonst ansprechenden „Mejüches, ein Genrebild von L. R. Landau" hätten die Seitenblicke auf des Verfassers Ahnen füglich wegbleiben können. Andere kleinere Beiträge übergehen wir. Der humoristische Theil enthält neben manchen ziemlich geistvollen Sachen viel Plattes. Die größtentheils von Juden angefertigten Illustrationen gereichen dem Jahrbuche zur Zierde.

Das arader Jahrbuch verfolgt neben dem Zwecke der Belehrung und Unterhaltung auch den der Verständigung über die inneren Angelegenheiten der ungarischen Gemeinden. Statistische Nachrichten über Entstehungszeit der Gemeinden, über deren Mitgliederzahl, Vereine, Stiftungen u. s. w. werden mit möglichster Genauigkeit gesammelt, die Statuten älterer Gemeinden werden abgedruckt. Es hat dieß seinen unverkennbaren Nutzen für kleinere noch in der Organisation begriffene Gemeinden. Unter den Aufsätzen ist der eingehendste, und auf ernstem Sammlerfleiße beruhende: „Rabbi Josua ben Chananja's. Ein Charaktergemälde aus der ersten Epoche des talmudischen Zeitalters, von Rabbiner Guttmann Klemperer". — Dr. Geigers „Immanuel, der Freund Dante's" ist eine Reproduction aus andereren Zeitschriften. — Löw frischt, ohne direkt etwas Neues sagen zu wollen, in schlichter und ansprechender Weise die Erinnerung an Josua b. Gamaliel, den Gründer der Elementarschulen in Israel, auf. — Von praktischer Bedeutung ist die Auslassung von Hecht über den deutschen Gesang in jüdischen Schulen, ein Punkt, der bisher wenig beachtet wurde. — Feiteler erklärt ohne jeden weiteren Anspruch für „gebildete Laien" die Zeitrechnung mit besonderer Beziehung auf den jüdischen Kalender". — „Aben Esra und der griechische Weise" von Letteris ist in der bekannten Manier dieses Verfassers geschrieben. Andere kleinere Arbeiten und die am Schlusse angehängten Gedichte sind von keinem weiteren Belange. Die Ausstattung des Buches ist eine vorzügliche.

Wir knüpfen hieran noch die Anzeige des prager Kalenders von Pascheles, in welchem wieder ein Aufsatz des bereits genannten Rabb. Klemperer: „David der Gesalbte Gottes nach rabbinischen Quellen" vorzugsweise zu nennen ist. Der „Rückblick auf das Jahr 1859" ist ebenfalls verdienstlich. Eine Beschränkung der zahlreichen albernen Witze wäre für die Zukunft wünschenswerth.

I. Geschichte der Juden in Spanien und Portugal. Erster Theil: Die Juden in Navarra, den Baskenländern und auf den Balearen, von Dr. M. Kayserling. Berlin. Verlag von Julius Springer. 1861.

II. Versuch einer Geschichte der Juden in Polen, von Herrmann Sternberg. Erster Theil. Wien, Rudolf Lechner's k. k. Universitäts-Buchhandlung. 1860.

Es mangelt der jüd. Geschichtschreibung noch so sehr an gründlichen spezialgeschichtlichen Vorarbeiten, daß jeder noch so schwache Versuch auf diesem Gebiete, wenn er nur den streng wissenschaftlichen Anforderungen genügt, dem jüd. Geschichtsschreiber ein willkommener Beitrag zur Gesammtgeschichte sein muß. Man wundert sich oft, wie es kommt, daß bei unsern Geschichtschreibern der Eine oft das völlig negirt, was der Andere als unerschütterliche Hypothese hinstellt — und dies nicht nur bei kleinen, minutiösen Notizen, sondern nicht selten auch bei wichtigeren Thatsachen — und dem unbefangenen Leser, der diese und jene Geschichte liest, und der nur so viel gesundes Urtheil hat, daß er sich sagt, die Wahrheit könne nur eine sein, steigen leise Zweifel auf über die Unparteilichkeit der Geschichtsschreiber. Wir wollen damit nicht gesagt haben, daß die Geschichtswerke verschiedener Verfasser sich völlig gleichen müssen, wir wissen vielmehr recht wohl, wie gerade die jüdische Geschichte wegen ihres größtentheils religiösen Charakters der subjektiven Auffassung unterliegt, aber diese Verschiedenheit der Subjektivitäten darf sich nur auf die Gesammtauffassung, auf das Colorit im Ganzen und Großen erstrecken, und nicht zu einem völligen contradiktorischen Widerspruch werden, unter dem die Fakta leiden, wenn anders der Leser nicht an beiden Auffassungen irre werden soll. Die Ursache dieses Uebelstandes liegt in dem Eingangs ausgesprochenen Mangel an jüd. Specialgeschichte. Es bleibt dem jüd. Universalgeschichtsschreiber zu viel verworrener, kritisch noch ungesichteter Stoff zu durchdringen übrig, was sich denn auch in den vielen berichti-

genden Nachträgen äußert, „man würde dieses oder jenes nicht geschrieben haben, wenn diese oder jene Monographie früher erschienen, diese oder jene Quelle früher zugänglich gewesen wäre“.

Mit Freuden begrüßen wir daher das emsige Streben der Verf. der beiden uns vorliegenden Werke, welche die Geschichte der Juden in den Ländern, in welchen sie während des Mittelalters als Geduldete gelebt, gelitten und den Wissenschaften obgelegen hatten, zu ihrem Vorwurf haben: in Spanien und Polen.

Spanien — wer denkt bei Nennung dieses Namens nicht sofort an Inquisition, Judenverfolgung und Vertreibung? Andererseits aber auch an die herrlichen Blüthen, welche der immer grünende Baum der jüd. Wissenschaft, nachdem er an den Ufern des Jordan, Euphrat und Nil, seine weitverzweigten, dichtbeblätterten Aeste getrieben, hier, unter Spaniens gesegnetem Himmelsstriche, in den Gegenden vom Ebro bis zum Guadalquivir in üppiger Fülle getragen hat? Man thut diesem Lande Unrecht, wenn man es nur für eine Folterkammer der Juden hält, die Geschichte der Juden in Spanien hat, wie aus diesem neuen, nach den Quellen fleißig gearbeiteten Werke — das wir uns vorläufig begnügen, nach dem Eindrucke, den es auf den Leser macht, zu beurtheilen, da wir dem Verf. in das spanische Quellengebiet nicht folgen können — hervorgeht, gar viele lichte Momente gehabt, um die wir sie jetzt beneiden könnten. Gab es hier Zeiten der tiefsten Erniedrigung und erniedrigendsten Schmach für die Juden, so gab es hinwiederum doch auch Zeiten der höchsten Erhöhung und der belohntesten Anerkennung ihrer Verdienste. Finden wir den Juden hier oft auf dem Scheiterhaufen, so finden wir ihn doch auch zur Entschädigung auf dem Ministersessel, sehen wir sie hier zu Zeiten mit besondern Erkennungszeichen und Schandflecken an ihren Kleidern gebrandmarkt, so erblicken wir sie doch auch oft genug mit Anerkennungszeichen und Ehrenorden auf der Brust, wir finden sie zeitweilig zu Boden getreten, „wie der Staub der Erde“, und zeitweilig auf glänzenden Laufbahnen „wie die Sterne am Himmel“; rathlose Könige und wankende Throne werden durch jüd. Rath- und Geldgeber gestützt. Jüdische Leibärzte an den Höfen der Könige und Großen sind an der Tagesordnung, hätte man sich nur auch jüd. Seelenärzte gehalten und eine strenge Glaubensdiät befolgt, nimmer wäre es fanatischen Priestern und fanatisirten Königen gelungen, jenes Tribunal fluchwürdigen Andenkens zu schaffen, das diesem von der Natur gesegneten Lande für alle Zeiten den Stempel des häßlichsten

und gräßlichsten Glaubenseifers aufgedrückt hat. Diesen entsetzlich-schönen Stoff hat der Verf. mit vielem Geschick unter fleißiger Benutzung der spanischen Geschichts-Quellen, und in einem dem Ernste des Gegenstandes angemessenen Tone behandelt. Da der Verf. auch auf die jüd. Quellen stets Bezug nimmt und „den innern Einrichtungen und der Literatur" bei den Juden in diesem Zeitraume mehrere Kapitel widmet, so bleibt nichts zu wünschen übrig, als daß der Verf. die Fortsetzung dieses Werkes in nicht allzuferner Zeit folgen lassen möge.

Neben Spanien war Polen das Land, das den Juden frühzeitig eine freundliche Aufnahme gewährte. Die Geschichte der Juden in diesem Lande ist ein Seitenstück zu der der spanischen Juden, und gleicht jener so genau, wie ein Intoleranzedikt dem andern. Man vergleiche nur die den beiden uns vorliegenden Werken angehängten die Juden betreffenden Gesetze und sogenannten Privilegien, oder auch nur die Formulare der Judeneide, um ein Bild von der so ziemlich gleichen Stellung der Juden in diesen beiden Ländern Europa's zu bekommen. Hier wie da wüthet die Inquisition — in Polen von 1318 bis 1541 — hier wie da besondere Judentrachten, und selbst Kasimir's des Großen Liebesverhältniß zur schönen Esterka, findet ein Analogon in des achten Alphons Liebe zu der schönen Toledaner Jüdin „Rahel". Der vorliegende Versuch einer Geschichte der Juden in Polen ist in dieser Monatsschrift (Jahrgang 1853) in mehreren längeren Aufsätzen „Zur Geschichte der Juden in Polen" erschienen, und ist nur um wenig Neues vermehrt. Wir bedauern, daß der Verf. den in einer Anmerkung daselbst vom Herrn Redakteur dieser Monatsschrift gegebenen Wink nicht genug beherzigt hat. So lange der Verf. nicht auch auf die jüd. Quellen sein Augenmerk richtet bleibt seine Arbeit nur Stückwerk, ist sein Verdienst nur halb. Das Werkchen — der erste Theil behandelt die Geschichte der Juden unter den Piasten 860 bis 1370 — ist eine fleißige Zusammenstellung der in den polnischen Gesetzsammlungen vorhandenen die Juden angehenden Edikte und Privilegien, und hat nach dieser Seite immerhin Verdienstvolles. Doch will uns bedünken, als wenn der Verf. nicht streng wissenschaftlich und kritisch genug an die Quellen herangeht. Die aufgefundenen polnischen Münzen mit hebr. Umschrift tragen das Gepräge einer sehr späten Prägung. Gelegentlich (S. 45) der Anführung einer von Coloman, König von Ungarn, um das Jahr 1100 erlassenen Eidesformel für die Juden wagt der Verf. eine Conjektur, die eine durch-

weg unglückliche zu nennen ist. Es heißt in dem Aktenstück bei Prilusius: Helia Judaee ego te moneo per has tres litteras etc. Der Verfasser macht sich vergebliche Schwierigkeiten, er will lesen: Eloha! Judaee moneo te per has tres litteras —; während die Stelle ganz einfach verständlich ist, denn Helia ist nichts weiter als der Vocativ von Helias, eines des Beispiels halber angenommenen Eigennamens: „Jude Elias, ich mahne Dich" u. s. w. Die Parallele bei Verbocz. hätte den Verf. auf das Richtige führen müssen. Hier wird die Eidesformel mit: F. Judaee etc. eingeleitet, was genau unserem „N. N." entspricht. Was die Schwierigkeit des „tres literas" anbetrifft, die der Verfasser ganz ungelöst läßt, so scheint sie dadurch gehoben, daß man sie für eine irrthümliche Uebersetzung des griech. *τετραγραμματον* faßt.

Es sollte uns freuen, wenn es dem Verf. gelingt, das leise Bedenken, das sich uns beim Lesen dieses ersten Theiles aufgedrängt hat, als wenn der Verf. der schwierigen Arbeit seines Unternehmens nicht ganz gewachsen sein möchte, durch ein baldiges Erscheinen des zweiten Theiles gänzlich niederzuschlagen; dagegen lassen Papier und Ausstattung nichts zu wünschen übrig. R . . . . r

Orgue et Pioutim. Appel au simple bon sens sur ces deux questions: L'orgue est-il anti-religieux? La prose rimée du moyenâge a-t-elle un caractère de stabilité etc.? par Gerson-Levy membre de l'Acadamie Imperial de Metz, etc. etc. Nouvelle edition corrigée et augmentée. Paris aux bureaux des archives Israélites. Metz, librairie de M. Alcan. 1859.

Was der Leser in diesem Buche zu erwarten hat, kündigt ihm der Verf. im Vorwort an, worin er (S. XXI) sagt, daß er die Frage über Orgel und Pijutim gleichzeitig nach religiöser, literärischer, historischer, philologischer und politischer Seite hin in Betracht ziehen will (qui embrasse à la fois la question religieuse, literaire, historique et philologique, qui en envisage même le côté moral, philosophique et politique). Und dies Alles auf 166 Seiten! Und dennoch hat der Verf. das scheinbar Unmögliche möglich gemacht, er hält das dem Leser im Vorwort gegebene Versprechen. Aber wie? Es ist ein buntscheckiges Gemisch von allem dem, was der Verf. versprochen, multa, non multum! Vielerlei — nicht viel! Ja noch mehr! Dieses bunte Allerlei ist gewürzt mit witzigen Bonmots und geistreichen Schlagwörtern gegen die Pijutfreunde und Orgelfeinde. Isserlès, sagt der Verf. unter Andern S. 159, voilà le fanal qui nous dérige, nous avons pour devise: ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א Wir möchten den Verf. mit seinen eigenen Worten (S. XXVII) schlagen: Le עץ באומות, n'a pas encore tout-à-fait oublié son role. Wahrlich der Geistreichthum des Verf. wäre einer bessern Sache würdig gewesen. In den Ausfällen gegen die Pijutim und Poetanim haben wir außer dem französischen Spott nichts Neues gefunden; die Referate der Ansichten der älteren jüdischen Gelehrten über

die Pijutim sind aus Wolf's עתרת שלום ואמת übersetzt; die gäng und gebe seienden Ausstellungen an den hebr. Gebetformeln sind hier noch um einige leichtfertige und frivole Redensarten vermehrt. Denn nur frivol kann man es nennen, wenn der Verf. S. 16 gesteht, er müsse an den hohen Feiertagen bei der עבודה sich stets in's Fäustchen lachen (je ris sous cape), wenn der Vorbeter an die Stelle שלא שם רכ' käme.

Wenn der Verf., um zu beweisen, daß die Orgel, nicht חוקת הגוים sei, den Dictionnaire de feu M. Marchand Ennery anführt, der Gen. IV. 21 עגב durch orgue wiedergibt, so springt das Lächerliche dieser Beweisführung in's Auge; wenn der Verf. aber gar die Worte Mendelsohns z. St. והוא חכמה גדולה auch für seine Zwecke ausbeuten will, so müssen wir ein solches nur auf die Ignoranz des großen Publikums gestütztes Argument entschieden zurückweisen.

Die Wissenschaft kann aus diesem Buche nicht den mindesten Gewinn schöpfen, denn das soi-disant Wissenschaftliche darin, etwa das cap. XII über Kallir ist ein breitgetretener, schwacher Abklatsch dessen, was Rappoport in seinem Leben Kalir's über diesen Poeta an's Tageslicht gefördert, und Zunz in seinem kernigen und gedrungenen Style darüber geschrieben hat. Sonstige wissenschaftliche Körner werden von dem vielen Spreu verdeckt. Man sehe nur den Index am Schlusse des Buches und man wird eine Vorstellung von dem verworrenen Inhalte desselben bekommen. Das ganze Buch ist am besten mit demselben Worte, womit der Verf. den hebr. Gottesdienst bezeichnet, gekennzeichnet, es ist ein: „brouhaha synanogal."

Die zweite Auflage dieses Buches können wir uns nur aus dem pikanten geistreichen Style des Verf. erklären, denn, diesen abgerechnet, ist nur noch — Papier und Ausstattung gut.

R . . . . r.

Notiz.

Zur Geschichte der jüdischen Aerzte.

In der Note bei Doctor J. Semah, wo Js. Zemach Abrab zu streichen, ist dafür zu setzen:

Dieser Doctor J. Semah (Zemach) ohne Zweifel ein Verwandter des c. 1680 lebenden Chacham R. Abraham Semah aus Verona, welcher mit Barrios bekannt war und von dem ein hebräisches Gedicht Aumento de Israel sich findet.

Dr. Kayserling.





